Kürt Tarihi Kimliği ve Siyaseti

Kuramsal Bir Yaklaşım

Abbas Vali



avesta

KÜRT TARİHİ KİMLİĞİ VE SİYASETİ

ABBAS VALİ

avesta I KÜRT ARAŞTIRMALARI: 446 I 21
Kürt Tarihi Kimliği ve Siyaseti
Kuramsal bir yaklaşım
(Makaleler Söyleşiler)
Abbas Vali
İngilizceden Çeviren: İbrahim Bingöl

Editör: Abdullah Keskin
Kapak Tasarım: Ahmet Naci Fırat
Kapak: Azad Aktürk
Tashih: Avesta
Birinci Baskı: 2013, İstanbul

Baskı: Berdan Matbaası
Sadık Daşdöğen Davutpaşa Cad.
Güven San. Sit. C Blok, No: 239
TOPKAPI / İSTANBUL
Tel: (0212) 613 12 11

© Avesta, 2013
Tanıtım amacıyla yapılacak alıntılar dışında yayınevinin izni olmadan
hiçbir şekilde çoğaltılamaz

Sertifika no: 13193

AVESTA BASIN YAYIN
REKLAM TANITIM MÜZİK DAĞITIM LTD. ŞTİ.
Şehit Muhtar Mahallesi Atıf Yılmaz Caddesi Öğüt Sokak No: 7
BEYOĞLU / İSTANBUL
Tel-Fax: (0212) 251 44 80 - (0212) 243 89 75

Ekinciler Caddesi, Nurlan Apt. Giriş Katı No: 2
OFİS / DİYARBAKIR
Tel-Faks: (0412) 223 58 99

www.avestakitap.com
http://www.facebook.com/wesanenavesta
https://twitter.com/avestayayin
avestayayinlari@yahoo.com

ISBN: 978-975-7112-47-9

KÜRT TARİHİ KİMLİĞİ VE SİYASETİ

KURAMSAL BİR YAKLAŞIM

ABBAS VALI

İngilizceden Çeviren: İbrahim Bingöl

avesta | KÜRT ARAŞTIRMALARI

ABBAS VALI: İstanbul'da, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji bölümünde Modern Sosyal ve Siyasal Teori profesörüdür. 2006 yılından 2008'e kadar, Irak Kürdistan Federal Bölgesi'nde, Erbil'de, Hewlêr Kurdistan Üniversitesi'nin ilk rektörü olarak görev yapmadan önce, Swansea'de, Galler Üniversitesi'nin Siyaset ve Uluslararası İlişkiler bölümünde Siyasal Teori ve Modern Ortadoğu Siyaseti dersi vermekteydi. Çalışmaları arasında *Kapitalizm Öncesi İran; Kuramsal Bir Tarih* (I. B. Tauris, London 1993, Türkçesi: Avesta, 2007), *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri* (Mazda Publishers, Costa Mesa, 2003, Türkçesi: Avesta, 2005), *Kürdistan Cumhuriyeti, İran'da Kürt kimliğinin oluşumu* (Avesta, 2010) *İran'da Kürtler ve Devlet* (I. B. Tauris, London, 2011) sayılabilir.

İÇİNDEKİLER

Sunuş

Bu koleksiyon 1995'ten günümüze kadar olan yirmi yıl içinde yazdığım denemeler ve yaptığım mülakat ve konuşmalardan oluşmaktadır. Bunlar bu dönem içinde yazılmış bir dizi yazı ve sunulmuş bir dizi tebliğden seçilmişlerdir. Bununla birlikte bu koleksiyonun özgül bir amacı vardır; her ne kadar konu, yapı ve argüman bakımından çeşitlilik arz etse de bu koleksiyonun yine de ortak kuramsal ve siyasal bir amacı vardır: Modern Ortadoğu'da Kürt sorunun tarihsel ve söylemsel oluşumunu ve onun sosyal, siyasal ve kültürel birlik ve farklılığını işaret ediyor. Dolayısıyla bu koleksiyonun ana konusu Kürt sorunudur. Koleksiyonun içsel bütünlüğünü ve söylemsel tutarlılığını bu konu sağlamaktadır. Bir başka deyişle bu sorun, bu kitabın yapısal unsurunu oluşturur, içindeki materyalin seçilmesini ve sunuluş sırasını belirler.

Analitik denemeler, mülakatlar ve konferans tebliğleri farklı söylemsel biçimlerdir. Her biri argümanların ve bu argümanların sonuçlarının yapılanması ve sunulması konusunda farklı bir düzeni dayatmaktadır. Bu durum bu kitap içinde sunulan materyal için de geçerlidir. Bu koleksiyonda sunulan materyalin temel ortak karakteri farklı biçimleri almaktadır ama en önemli özellikleri

farklı yönlerde işleseler de aynı ortak amaca hizmet etmektedirler. Genel olarak söylemek gerekirse ilk bölümde analitik denemeler birbiriyle ilişkili iki aşama içinde ilerlemektedir. Bu iki aşamada çoğu zaman kuramsal ve kavramsal yapıların eleştirel değerlendirmelerini içeren konuların uygun ve etkili bir biçimde birbirlerine bağlanmaları alternatif yaklaşım ve analiz biçimlerini geliştirmek ve sürdürmek için kullanılmıştır.

Bu makalelerde sunulan kuramsal ve siyasal analizler son derece yeni olmasına karşın, ne kadar haklı ya da haksız olursa olsun, özgünlüğü iddia etme amacını gütmemektedir. Tersine, niyetlenen amaçları daha mütevazıdır. Bu makaleler şu üç amacı izlemektedir. Birincisi, Kürt tarihi, siyaseti ve kültürü üzerinde yapılan araştırma ve yazılan yazıların kavramsal bir analizi ve teorisinin gerekliliğini vurgularlar. İkincisi, modern Kürt tarihi ve siyaseti üzerinde yapılan araştırma ve yazılan yazıların yeni bir analitik çatısını kurmaya girişmektedirler. Üçüncüsü "Kürt Çağdaşlığı"nın analizi için kavramsal araçlar üretmektedir, yani bugün bütün siyasal ve söylemsel özgüllüğüyle birlikte Kürt toplumunun ontolojik tarihi için kelimenin Fouca-vari anlamında "analitiklerini" üretir. "Kürt Çağdaşlığı" bu sıfatıyla siyaset tarafından, yani parçalanmış Kürdistan'ın farklı parçalarındaki güç ilişkileri ve kendi iç ve dış yapısal güçleri ve belirleyenleri tarafından yaratılmış ve sürdürülmüş geçmiş ile bugünü, ontoloji ile tarihin birleşmesine işaret eder. Bu "Kürt Çağdaşlığı" kavramı ve onun siyasal desteği de bu denemeleri, mülakatları ve konferans tebliğlerini birbirine bağlayarak, onları bu koleksiyonun ayrılmaz bir parçası haline getirmektedir.

Kürt sorunu ve onun tarihsel ve siyasal oluşumu böylece bu kitabın merkezi eksenini oluşturmaktadır. Başka türlü farklı olan materyalleri iç içe örerek bir koleksiyon haline getirerek, onları farklı ama içsel olarak birleşik bir söylem olarak bir arada tutmaktadır. Kürt sorununun merkezi önemi göz önünde bulundurulduğunda bu koleksiyonun kuramsal çerçevesi Türkiye, İran, Irak ve Suriye'de ulus-devlet ve devletsiz ulusun tarihsel sürecinde mihver güç/direnme ve egemenlik/boyun eğme etrafında organize edilmektedir.

Bu koleksiyondaki yazılar her zaman bu tarihsel bağlamın mo-

dernliğini, dolayısıyla modern ulus-devlet ile devletsiz Kürtler oluşumunda tarihsel süreçler ile kavramsal kategoriler arasındaki ilişkiyi, bir başka deyişle aynı zamanda modern Kürt ulusal kimliğinin kavramlaşmasının tarihsel ve kurumsal temelini oluşturan Kürtlerin ötekileşmesi ile modern ulusal egemenliğin doğuşunu vurgulamaktadır. Bu argüman söylemsel ve siyasal bakımdan ortak karakterlerini tanımlayan bu koleksiyonda sunulmuş materyalin kuramsal ve kavramsal oluşumunu biçimlendirir.

Ancak İran politikası üzerine yazılmış olan deneme bu kalıba uymamaktadır. Farklı bir siyasal amacı vardır ve bunu açıklamak ve izah etmek için farklı bir kuramsal ve kavramsal araçlar kullanmaktadır. İran İslam Cumhuriyetinde Bugünkü Siyasi Kriz Üzerine Düşünceler adlı deneme 2009 Haziranındaki eli yüzüne bulaşmış başkanlık seçimleri ve Yeşil Hareket olarak bilinen demokratik bir protesto hareketinin doğması münasebetiyle yazıldı. Bu deneme akademisyenlerin ve gazetecilerin çağdaş İran'daki bu çok önemli olayı derin "meşruiyet krizinin" başlangıcı olarak tanımlamalarından ayrılmakta ve onların bu analizlerinin kuralcı öncüllerini kabul etmemektedir. Bu deneme 2009 Haziran'ının İslam Cumhuriyetinde "egemenlik krizinin" başlattığı "istisnai bir duruma" işaret ettiğini ileri sürmektedir. Keskin politik şiddetin dışındaki araçlarla egemenliği ve egemen iktidarı sağlayamama krizidir. Siyasal şiddeti ve baskıyı gitgide artırarak kullanmasına rağmen egemen iktidarın egemenliği sağlama kapasitesindeki düşüş İslam Cumhuriyetinde günümüze kadar gelen gitgide küçülen siyasal alanı tanımlamaya devam eden egemenlik krizinin bir olumlanmasıdır.

Son olarak da bir teşekkür notu yazmak istiyorum. İstanbul'da yer alan Avesta Yayınları sahibi Abdullah Keskin'e teşekkür ederim. Bu koleksiyonun hazırlanıp yayımlanması onun fikriydi. Ardından da bu fikrin gerçekleşmesine giden planlama ve düzenlemeler geldi. Ona minnettarım. Ayrıca bu mülakatları yapan ve düzenleyen gazetecilere, materyali İngilizceden Türkçeye çevirmek gibi meşakkatli olan bu işe yardım eden bütün dostlara ve meslektaşlarıma, Sidar Bayram ve Zeynep Gültekin'e, özellikle de bu koleksiyondaki materyalin büyük bir bölümünü çeviren, Mardin Artuklu Üniversi-

tesi'nden İbrahim Bingöl'e teşekkürlerimi ifade etmek isterim. Ona minnettarım.

Abbas Vali

Mayıs 2013

İstanbul

(MAKALELER)

Milliyetçilik ve Kürt tarih yazımı[1]

Hiçbir ideoloji milliyetçilik kadar tarihe ihtiyaç duymaz. Tarih kendi romantik anlatımından, özcü kavramsal yapısından, vahiysel gerçeklik iddiasından ayrılamaz. Milliyetçi söylem tarihselcidir. Milliyetçi davanın meşrulaştırılması için soyağacına bel bağlar, kendinin onaylanması, ötekinin de inkâr edilmesi için ulusal kökenin tarihselcileştirilmesine güvenir. Ancak tarih aynı zamanda milliyetçiliğin en zayıf noktasıdır da. Milliyetçi tarihsel söylem gerçeği çarpıtma, ulusların ve ulus-devletlerin oluşumunun tarihsel gerçekliğini çarpıtıp aktarma konusunda tarihçiler tarafından defalarca sert bir biçimde eleştirilmiştir. Milliyetçi tarihçiler de, kendileri gibi tarihsel konuları seçen, zaman zaman bunları icat eden, kendi düşüncelerini ve eylemlerini tarihselcileştiren görünüşte ideolojik olmayan "nesnel" tarihçiler tarafından öznel, partizan ve ideolojik oldukları yönünde eleştirilmektedirler. Milliyetçi tarih-yazımına karşı isnat edilen suçlamaların pek çoğu genelde ampirik tarih-yazımının epistemolojisiyle ilgilidir. Gösterdikleri gerçekle özdeş oldukları varsayımıyla belirli olgulardan çı-

1 Bu makale, New Perspective Turkey dergisinin Bahar 1996, 14. sayısında İngilizce olarak yayımlanmıştır. İngilizceden Çeviren: İbrahim Bingöl

karılan hakikatle ilgili olan bütün tarih-yazımı tanım gereği ampiriktir. Bu durum milliyetçi tarih-yazımının hataları kadar gerçektir.

Tarihin milliyetçiler tarafından inşa edilmesine yönelik eleştirel yorumlar iki önemli varsayımı içerir: İlki, milliyetçilerin kendi tarihlerini çarpıtmalarıdır. İkincisi ulusun tarihinin bu şekilde çarpıtılması milliyetçi ideoloji için elzemdir. Ernest Renan, ulusların ve milliyetçiliğin niteliği üzerine yaptığı yol acıcı ifadesinde, sık sık alıntılanan şu sözünde bu noktaları özetlemiştir: "Tarihini yanlış kavramak ulusun bir parçası olmaktır"[2] O zamandan beri yapılan birçok tarihsel ve siyasal yorum Renan'ın bu usta sözünü tekrarlayarak, milliyetçi tarih-yazımının tahriflerini milliyetçi ideolojinin niteliğine bağlamaktadırlar.[3] Yakın zamanlarda Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* adlı çalışmasında şunları ileri sürüyor:

> Şunu eklemeden edemem: Ulusların ve milliyetçiliğin ciddi bir tarihçisi adanmış siyasal bir milliyetçi olamaz. Böyle bir şey ancak kutsal metinlerin doğruluğuna harfi harfine inanların evrim teorisine katkıda bulunmadıkları halde, arkeoloji ve semitik filolojiye katkı sağlamaktan kendini alamadıkları bir durumda olur (1992, s. 12).

Milliyetçi tarihsel söylemin öznel ve ideolojik olduğu; bunun açık bir biçimde geçmişin temsil etmesini etkilediği yaygın olarak paylaşılan bir görüştür. Milliyetçiler kendi davalarının meşruluğunu onaylamak için kendi uluslarının tarihlerini yazarlar. Bu yüzden milliyetçi tarih-yazıcıları Hobsbawm'ın yorumlarının ileri sürdüğü anlamda nesnel değildirler ve nesnel olamazlar. Öte yandan siyasal olarak adanma ve "tarihsel gerçekliğin" ideolojik olarak çarpıtılması milliyetçilere özgü bir suç da değildir. Sosyalist hareketlerin ve burjuva devletlerinin tarihlerini yazan kendi kendilerini sosyalist

2 Renan'ın bu sözü, 1882 yılında yazılan "*What is a Nation*?" adlı klasik eserinde bulabilirsiniz. Bunun yakın zamanlarda bir çevirisi için bkz. Homi Bhabha (1990).

3 Bu aşağıdakilerden en etkilileri şunlardır: Anderson (1983); Gellner (1992); Hobsbawm (1992); Nairn (1981).

ilan edenler ile adanmış serbest-piyasa liberalleri de vardır. Bunlar sık sık eleştirilirler ama kendi kurumlarının meşruluğu nadiren sorgulanır.

Peki, o zaman milliyetçiliği modern tarih-yazımının paryası haline getiren nedir? Hobsbawm aynı pasajda milliyetçiliğin şu özgüllüğüne işaret ediyor: "Milliyetçilik, besbelli ki öyle olmayan şeye gereğinden çok fazla inanmayı gerektirir" (agy. s. 12). Bu, milliyetçi tarih-yazımının öznesinin hayali karakterini, yani ulusun hayali karakterini, daha milliyetçilik ve ulus-devlet var olmadan, önceden belirlenmiş siyasal bir güç olduğunu ileri sürer. Milliyetçi tarih-yazımı aldatıcıdır; mitolojik kökeni bulunan hayali bir öznenin iddiaları, talepleri ve eylemleri bakımından yazılır. Hobsbawm'a göre "uluslar devletleri ve milliyetçiliği yapmazlar, tersine devletler ve milliyetçilik ulusları yapar" (agy.). Gellner, Hobsbawm'ın milliyetçi tarih-yazımının öznesinin hayali niteliğiyle ilgili görüşünü paylaşır:

> Uluslar Allah tarafından verilen, insanları sınıflandırmanın doğal yolları olarak, çok gecikmiş olsa da içkin siyasal bir kader olarak bir mittirler. Milliyetçilik bazen önceden var olan kültürlerin yerini alır, onları uluslara dönüştürür, bazen onları icat eder, çoğu zaman da önceden var olan kültürleri ortadan kaldırır: *Bu*, iyisiyle de kötüsüyle de bir gerçekliktir, ...(1988, s. 48-49).

Böylece milliyetçi tarihsel söyleme yönelik çağdaş eleştirilerin çoğunun ana hedefi onun öznesinin, yani ulusunun hayali ve tartışmalı karakteridir. Niyetim burada bu eleştirinin geçerliliğini ya da onun siyasal ve metodolojik önemini sorgulamak değildir. Ulusu "öznel bir kadimlik" değil de, modern bir siyasal oluşum olarak ileri süren sav kusursuzdur. Besbelli ki milliyetçi tarihsel söylemin kavramsal yapısı ve anlatımı tümüyle hayali öznenin tarihselcileştirilmesine dayanır. Bu yüzden bu anlamda milliyetçi tarihsel söylem sadece gerçeğin bir çarpıtılması değil aynı zamanda yanlış yorumlanmasıdır da. Bu kavramsal ve olgusal olarak hatalıdır ve bu

hata gereklidir. Bu, ulus ile milliyetçilik arasında nedensellik düzenin tersini sağlar, bu da milliyetçilerin iktidar talebinin altını oyan bir söylemsel stratejidir.

Ulus ve milliyetçilikle ilgili modernist-yorumlayıcı kavramlar, kökensel ve etnik yaklaşımları keskin ve sert bir biçimde eleştirerek, onların milliyetçi tarihin otoritesine başvurmalarının ve oradaki entelektüel güvenirliklerinin altını etkin bir biçimde oymaktadır. Milliyetçi iddiaları tarihsel "olgu"yla karşı karşıya getiren yorumlayıcı eleştirinin etnisite, milliyetçilik ve milliyetçi kimlikle uğraşan çağdaş bilim üzerinde derin bir etkisi vardır. Teorik varsayımları, özellikle de milliyetçi söylemi geçerli kılma biçimi şimdi yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Bunun doğru olmadığını kanıtlamak, tarihsel olgularla uyuşmadığını kanıtlamak için milliyetçi söylemi kavramlaştırmak yaygındır ama bu durumda birkaç ciddi kuramsal ve kavramsal gözden kaçırmayı göze almak gerekir. Zira ne kadar etkili olursa olsun söylemin bu türden geçerli kılma biçimi, kendisi tarafından gösterilen gerçekle belirlendiği ve özdeş kılındığı için tümüyle olgunun ampirik kavramına dayanır. Eğer bu kavramların epistemolojik temelinin tutarsız olduğu kanıtlanmışsa ve bu nedenle savunulamazsa, bu artık sürdürülemez. Eğer olgular da söylemsel yapılarsa, milliyetçi tarihsel yazımının öznesinden daha fazla gerçek değilse, bu tarihsel kıstas geçerli olmayacaktır.[4] Milliyetçi söylemin modernist-yorumlayıcı eleştirisinin ampirik varsayımları bundan hiç aşağı olmayan başka bir sorunsal özcülüğe götürür: Kapitalizm ve modernite tarafından gösterilen tarihsel öznelliklerin özcülüğüne.[5] Zira milliyetçi söylemi geçerli

---

4 Bu meseleyi *Kapitalizm öncesi İran: Kuramsal Bir Tarih* (1993) adlı eserimde biraz daha ayrıntılı tartıştım; bkz. Önsöz. Ayrıca bkz. Hirst (1979); Young (1993); Özellikle de Önsöz ve Birinci Bölüm'e.

5 Bu denemede kullanılan ampirizm kavramı için bkz. Vali, age.
Bu, bilgiyi belirli ve kendiliğinden anlaşılan olguda mevcut olarak gerçeğin özüyle özdeşleştiren farklı teorik ve felsefi geleneklerin ortak sonuçlarına işaret eder. Bu varsayımların ulusalcı tarihsel söylemin yorumlayıcı eleştirisine olan merkeziliği onun anti-özcülüğünü gerçeğin metafiziğine, varlık olarak "olmanın" metafiziğine; Derrida'nın Heidegger'den önceki Batı felsefi geleneğinin çoğunluğunun tanımlamasının yorumlamasına indirger. Bu konuda bkz. Derrida (1970). Ampirizmin bu kavramı için de bkz. aynı ciltteki Claude Levi-Strauss'un eserlerinin Derrida tarafından incelemesine.

kılmanın nesnesi ve aracı olarak olgunun otoritesine başvurmak, bu söylemi etkin bir biçimde, kapitalizm ve modernite tarafından yapılandırılan belirli tarihsel nesnelliklerin sadece bir yansımasına indirgeyerek, onu bu belirleyici tarihsel sürecin ideolojik bir ifadesi olarak görür. Sözgelimi Hobsbawm bunu demokratik süreçler ve modern kapitalizmle ilişkili uygulamalar tarafından şekillenen halkın egemenliği doktrininin haklı çıkarılması için keskin bir ideolojik retorik olarak kabul eder (bkz. Hobsbawn 1992). Benzer şekilde Gellner için milliyetçi söylem her şeyden önce sanayileşme ve modernite tarafından getirilen siyasal ve kültürel süreçlere uygun hale getirilmiş bir meşruiyet doktrinidir ve bunun, bu koşulların olmadığı ya da daha çocukluk dönemlerinde olduğu toplumlara uygulanması ister istemez ters sonuçlar verirdi. Sırasıyla Marksist üretim tarzı teorisinde ve modernleşme teorisinde temellenen bu özcü argümanların her ikisi de indirgemecidir. [6]

Argümanımın merkezi noktası şudur: Milliyetçi söylemin bu modernist-yorumlayıcı eleştirisi tartışmaya söylemsel bir kapanış noktası koyarak, milliyetçi söylemin tarihselci anlatımının teorik bir değerlendirmesinin imkânını etkin bir biçimde önlemektedir. Burada söz konusu olan nokta milliyetçi söylemde hakların ve yükümlülüklerin taşıyıcısı olan ulusal kimliğin kavramlaştırılmasıdır.[7] Ulusal kimliğin yorumlayıcı kavramı indirgemecidir: Bu, ulusal kimliği tekçi (mitolojik) bir köken ileri süren milliyetçi iddianın söylemsel sonucuna indirger ki bu tekçi köken de ona milliyetçi projeyi tanımlayan haklar ve hükümlülükler de veren kapitalizm ve modernite tarafından oluşturulan öznel bir yapıdır. Zira söylemeye gerek yok ki milliyetçi proje kesinkes moderndir: Siyasal ve kültürel süreçlere ve tarihsel olarak kapitalizm ve moderniteyle ilişkili uygulamalara dayanır. Bununla birlikte mesele şudur: Etnik yak-

---

Bu inceleme onun çok sık alıntılanan şu denemesinde özetlenmiştir, "Structure, Sign and Play", *Writing and Difference*, Londra 1976, içinde.

6 Gellner ulus ve milliyetçilik üzerine kapsamlı bir şekilde yazmıştır. Onun *Nations and Nationalism* (1988) adlı eserine ek olarak özellikle bkz. *Thought and Change, (1964)*; *Culture, Identity and Politics (1989)* adlı eserlerine. Bu denemedeki referanslar Gellner (1988)'edir.

7 Hans Kohn *The Idea of Nationalism (1946)* adlı çok verimli eserinde bu hayati noktayı açıklayan ilk kişiydi.

laşım ulusal kimliği tarihte verilen ve hep mevcut olan tekçi etnik kökenden çıkarırken, yorumlayıcı kavram bunu kapitalizm ve modernite tarafından yapılandırılan mitolojik kökene indirger. Her iki durumda da ulusal kimliğin söylemsel hiçbir özerkliği yoktur. Gerçek ya da varsayılan ulusal kökenin ifade edilmesinin bir sonucudur. Yorumlayıcı kavramın bu tarihsel indirgemeciliği de kimliğin söylemini kökenin söylemiyle bir arada olmasına götürdüğü halde, onun ulusal köken nosyonu etnisitecilerin benimsediklerinden temelden farklıdır.

Böylece bu argüman, ulusal kimliğe yönelik yorumlayıcı yaklaşımların eş değer oranda tarihselci olduklarını ileri sürer. Zira ulusal kimliğin kavramlaştırılması milliyetçi söylemin onun tarihsel oluşum koşullarına indirgemesini varsayar. Milliyetçi söylemin bu son derece sert eleştirisine egemen olan bu tarihselcilik ampirik epistemolojisinden ayrılamazdır ve bunlar birlikte yukarıda gösterilmiş olan yorumlayıcı özcülüğün iki ana direğini oluştururlar.[8] Bu, kökenin söylemi olarak milliyetçilik ile kimliğin söylemi olarak milliyetçilik arasındaki farkı göremez. Kimliğin söylemi olarak milliyetçilik hayali bir kökenin ifade edilmesine, yani milliyetçi söylemde tarihselcileştirilen ulusal mite indirgenemez. Ulusal kimlik bir köken nosyonunu gerektirirken, söylemde bu nosyonun statüsü tarihselcileştirmenin dışındaki stratejilerle belirlenir. Bir başka deyişle, bu, hegemonya için yarışan diğer ulusal kimliklerle karmaşık ve değişen bir ilişkide kökenin kaydedilmesini gerektirir. "Öteki" ile olan bu ilişki ulusal kimliklerin yapılandırılmasında "farklılığın" hayati rolüne işaret eder.[9] Bu yüzden eğer ulusal kimlik

8 Varlık felsefesi olarak tarihselcilik/özcülük ile ampirizm arasındaki bu öz ilişki için bkz. Derrida (1970, 1976).

9 Hugh Seton-Watson milliyetçilik üzerine çok önceleri yazdığı bir yorumunda halkın egemenliğini milliyetçi söylemin tam özü ve temeli olarak ele alır. Milliyetçi ideolojinin, bu doktrinin ulusa uygulanmasının retorik olarak haklı çıkarılmasından başka bir şey olmadığını kabul eder. Milliyetçi ideoloji ile demokratik doktrin arasındaki bu muğlâk ilişki Seton-Watson tarafından geçerken de olsa kaydedilmektedir. Bunun için milliyetçi ideolojinin arkaik niteliği ve irrasyonel karakteri suçlanmaktadır. Bkz. onun *Nations and the State (1977)* adlı eserine. Öte yandan Hobsbawm bu ilişkiyi biraz daha detaylı araştırarak, milliyetçilik ve demokrasi teorisinin kaynaşmasının tarihsel bir anlatımını ortaya koyar. Onun bu tarihsel anlatımı halkın

belirli/doğal (kökensel/etnik) bir kökene indirgenemezse, sanayi kapitalizminin nesnel yapılarından ve modernitenin kültüründen de çıkarsanamaz.

Milliyetçi söylem belirli olsun ya da yapılandırılan olsun bir köken söylemi değildir. Tersine, esasen içinde halkın egemenliğinin yerleştirildiği bir kimlik söylemidir. Ulusal kimlik ötekiliğin mevcut olan ve ortaya çıkan kimliklerle olan bir ilişkide, yani içinde kayıtlı olarak var olan ve içsel birliğinin altını dışarıdan oymakla tehdit eden ötekiyle olan bir farklılık sisteminde yapılandırılır. Halkın egemenliği talebinin merkezi noktası olarak milliyetçi söylemin bu tanımı, modern ulusal kimliğin inşasında modernitenin ve onun başarılarının, özellikle de modern ulus-devlet kurumunun ve demokrasi teorisinin önemine işaret eder: Ulusal kimlik içsel olarak siyasal egemenliğe bağlıdır. Böylece ulusal söylem egemenliğin öncülü olarak bir haklar söylemidir. Milliyetçilik, haklar söylemi olarak ideal bir ulus devlet tipini, yani bütün vatandaşların onun kolektif ulusal üyeleri olduğu bir bütünlüğü sağlar. Bu şekliyle ulus-devlet ulusal hakların gerçekleşmesinin koşuludur ve sınırları etnik ilişkilerle tanımlanır. Aslında devletin siyasal sınırları ile etnik sınırları arasındaki uygunluk ulusal dava ve devletin meşruiyeti için elzemdir. Milliyetçi söylem ile demokrasi teorisi arasındaki ilişki ulusal kimliğinin yapılanmasının belirli şartları, özellikle de kamu ve özel alanların ayrılmasını ve genelde sivil toplum olarak bilinen bir alanın ortaya çıkmasını varsaydığını ileri sürer.

Sivil toplum içinde milliyetçi söylemin öznesinin kaydedildiği farklılık ve anlam sistemlerinin bir alanıdır. Bu, ulusal kimliğin yapılanmasının "içsel" sürecini ve koşulunu tanımlar. İlkin özel ve kamu alanlarını ayıran sınırlar da kendi ile öteki arasındaki ilişkiyi belirler ve dolayısıyla toplum içindeki ulusal kimliğin yapılanmasını yöneten iki önemli dış çizgiyi de belirler. İkincisi, bu sınırlar istikrarsızdır; toplumdaki güçler dengesindeki mutasyona, yani kendi ile ötekinin arasındaki değişen ilişkiyi destekleyen ve ulusal

---

egemenliği doktrininin muğlâklığına işaret etse de bunlar onun milliyetçi bağlamındaki "yorumuna" atfedilir. Onun bu muğlâklıklar için suçladığı şey, teorinin kavramsal yapısından ziyade "siyasettir" (1992).

kimliğin esasen istikrarsız olan karakterini tanımlayan bir mutasyona bağlı olarak değişirler.

Kuşkusuz milliyetçiler bu son noktaya karşı çıkarlar. Ulusal kimliğin istikrarsız karakteri tam da milliyetçilerin iktidar iddiasının mantığına ters düştüğü için, milliyetçi söylemde kuvvetli bir biçimde inkâr edilmektedir. Ancak ulusal kimliğin farklılıklarla yapılandırıldığı gerçeği bunun kendini onaylamanın koşulu olarak inkâr etmek için peşine düştüğü öteki tarafından "her zaman usandırıldığı" anlamına gelir. Kendinin onaylaması olarak ötekinin böyle inkâr edilmesi milliyetçi söyleme içseldir. Toplumdaki etnik, kültürel ve nihayetinde ulusal farklılıkları inkâr edip, ötekine dönüştürerek, farklılığı hedefler. Böylece ortaya çıkan bu "ulusal kültür" ulusal kimliğin içsel birliğini ve istikrarlılığının, dolayısıyla ulusun soyağacında yerleşik olan tarihsel söylemin yayılmasının ifade edilmesine hizmet eder.

Bu teorik sözler her ne kadar genelde siyasal kimliğin inşa edilmesinin koşullarıyla ilgili söyleniyor olsa da, milliyetçi söylemin kavramsal yapısında halkın egemenliği kavramı tarafından oynanan hayati rol farklı söylemsel koşulları varsayar. Daha kesin konuşmak gerekirse, demokrasi teorisi ulusal kimliğin söylemsel yapılanmasında önemli bir rol oynar. Gerçekten de bu, ulusun kendini onaylamasının siyasal ve kültürel süreçlerinde "farklılığı" "ötekine" dönüştürmede bir araçtır. Bunun nedeni halkın egemenliği kavramı ve demokratik vatandaşlık nosyonu milliyetçi söylemde değişik -yani çoğunlukla sırasıyla ulusal devletin yaratılmasından önce ve sonra kazanılan muhalif ve resmi milliyetçilikler- biçimlerde kamu ile özel arasındaki değişen ilişkinin iki ana düzenleyicileri olmasıdır. Burada kısa bir açıklama yapmak yerinde olur.

Milliyetçi söylem ve demokrasi teorisi içten ama muğlâk bir ilişkiyle birbirine bağlanmıştır. Bu muğlaklık milliyetçilik ve devlet oluşumu üzerine olan çağdaş literatürde geniş bir biçimde kaydedilmiştir ve çoğunlukla arkaik kavramsal yapısı olan modern ve özü itibariyle popülist bir ideoloji olarak milliyetçi ideolojinin belirli karakterine atfedilmiştir. Demokrasi teorisinin bu devam eden muğlâklıkta olan payı ve anayasal olarak halkın egemenliğini

ve demokratik vatandaşlığı benimsemiş modern devlet oluşumlarında sivil toplumun gelişiminin olumsuz sonuçları hakkında görece pek fazla bir şey söylenmemiştir. Kuralcı kimlik kavramı ve bu doktrinle ilişkili vatandaşlık kavramı ulus devlet sınırları içinde etnik, ırksal ve cinsiyet farklılıklarını açıklayamaz. Egemenlik etnisitesinin aynı zamanda siyaset içindeki vatandaşlık sınırlarının da belirlediği egemen etniğin, başka bir deyişle egemen ırkın bir niteliği olarak kalır. Kuralcı vatandaşlık kavramı, devletin siyasi sınırları içinde egemenliğin birliğini alt üst etmeyi ve onun hegemonik egemenliğini istikrarsız kılmayı tehdit eden öteki, etnik, ırksal ve cinsiyet kimlikleri/farklılıkları inkâr eder.[10]

Bu özellikle de kuralcı vatandaşlık kavramının egemen etnisitenin tarihsel ve kültürel nitelikleri bakımından egemenliğin kimliğini yeniden tanımlayarak, halkın egemenlik koşullarını yeniden tanımlayan modern çok-etnikli ve çok-kültürlü devletlerde önemlidir. Bu nitelikler ulusun sınırlarını tanımlayarak, onun içinde ve dışında kalmanın araçları ve koşulları haline gelirler. Bir başka deyişle, "ulusal" devletin çatısında egemen olmayan etnisitelerin "ötekinin" hukuksal-siyasal koşullarını tanımlarlar. Zira ortaya çıkmakta olan "ulusal" kimlik egemen olarak başat etniğe yüklenilen haklar ve yükümlülüklerin merkezi yeri olur, dolayısıyla da ulusal olmayan ve bu yüzden de yıkıcı olarak görülen öteki etnik, ırksal ve kültürel kimlikleri dışlar/inkâr eder. Sonra bu süreç resmi (milliyetçi) söylemde kamusal ve özel alanların yeniden tanımlanmasına yol açar. Kamusal alan, sınırları başat/egemen etnik ilişkiler tarafından belirlenen "ulusal" egemenlikle özdeş hale gelir. Öte yandan özel alan ise kamusal alanda tanımlandığı gibi görünüşleri ulusal/egemen kimliği istikrarsız kılan olumsuz bir tecavüz olarak algılanan ulusal olmayan/egemen olmayan bütün kimlikleri içine alır.

Bu kuramsal sözler bu denemenin son bölümünde Kürt kimliğinin oluşumunun söylemsel koşulunun çerçevesinin çizilmesine

10 Demokrasi teorisinin indirgemeci karakteri çağdaş siyasal ve sosyal teorisyenler tarafından, özellikle de onu cinsiyet, etnik ve ırksal farklılıkları inkâr etmesi bakımından kaydedilmiştir. Sözgelimi bkz. Turner (1994), özellikle de bu ciltteki Turner'in giriş yazısına ve Hindess'in katkısına; Connoly (1991); Calhoun (1994).

yardım edecektir. Türkiye, Irak ve İran'daki galip milliyetçi hareketler ve ortaya çıkmakta olan "ulusal" devletler tarafından oluşturulan siyasal ve kültürel süreç ve uygulamalarının, Birinci Dünya Savaşından sonra Kürt topraklarının üç parçasında modern Kürt ulusal kimliğinin ortaya çıkmasının zeminini hazırladığı gözler önüne serilecektir. Bu ülkelerdeki devletler ve gitgide artan otoriter yönetim ve hegemonik siyasal kültürü meşrulaştırmak için yapılandırılan resmi milliyetçilikler biçim ve nitelik bakımından değişik değişiktir. Dinamik yapıları kendi "ulusal" topraklarındaki Kürt toplumlarının gelişiminin genel gidişatı ve biçimi üzerindeki farklı sonuçlarıyla birlikte modernleşme ve gelişmenin çeşitli yollarını çizmiştir. Kürt kimliği ötekinin bu siyasal ve kültürel çeşitliliğinin işaretini taşımaktadır. Başlangıcından beri derinden parçalanmıştır.

Kürt tarihinin ulusal yapılanmaları

Bununla birlikte bu meselelere dönmeden önce Kürt tarihini ve kimliğini yapılandırmak için iki belli başlı milliyetçi girişimi göz önünde bulundurmayı öneriyorum. Mihemed Emin Zeki ve Cemal Nebez'in Kürtçe (Sorani lehçesiyle) yazılan eserleri milliyetçi tarihsel söyleme farklı yaklaşımlarının örneklerini oluşturmaktadır. Bu iki anlatım arasındaki farklılıklar diğer siyasal söylem ve uygulamaların her iki yazarın Kürt ulusunun kökeni ve soyağacı yapılandırmaları üzerinde yaptıkları etkiyi gösterdikleri kadar hâkim siyasal ve ideolojik koşullarının -özellikle de Kürdistan'ın parçalarında ve diasporadaki milliyetçi söylem ve uygulamaların durumunun- hayati etkilerini de açığa çıkarmaktadır. Zeki'nin eserini çoğunlukla isteyen istediği şekilde algılayabilir. Demokrasi teorisi ile halkın egemenliği doktrininin çok ince bir (zayıf) ilişkisini ortaya koymaktadır. Bilebildiğim kadarıyla Zeki'nin Irak'ta Britanya mandası döneminde ve Haşimi yönetiminin ilk yıllarında yazdığı tek milliyetçi projesi olan bu proje açıkça kültür ve özerklikle ilgilidir. On dokuzuncu yüzyılın ilk dönemlerinden itibaren Kürt hareketinin yükselişi ve düşüşü ile ilgili değerlendirmesi, onu, ba-

ğımsızlık arayışının gerekli içsel ve dışsal koşullarından yoksun olduğu konusunda hiç mi hiç kuşkuda bırakmaz. Öte yandan Nebez ise Batıdaki gitgide büyüyen Kürt diasporasında yaşayan bir sürgün olarak yazar. Diasporanın böyle gitgide büyümesi her şeyden önce özerkliği temel alan hareketlerin ve projelerin dört egemen devlet tarafından ve bu devletlerin yükselmekte olan muhalefete ve direnişlere uyguladıkları gitgide artan şiddet tarafından sürekli olarak yenildiklerini işaret etmektedir. Nebez'in Kürt tarihini yapılandırması, Büyük Kürdistan'da bağımsız bir devlet dışında bütün her şeyi dışlayan siyasal bir projenin temelini oluşturan aşkın bir ulus ve ulusal kimlik nosyonunu gerektirir. Onun bu ulusal projesi besbelli ki halkın egemenlik doktrinini benimser ama Kürt milliyetçiliği fikrinin eşsizliğini ve tamamıyla mitolojik olan özgürlük nosyonunu takıntılı bir biçimde tekrarlaması eserindeki demokrasi teorisinin ilkelerini çürütmektedir. Bununla birlikte vurgulanması gerekir ki bu türden kavramsal ve siyasal farklılıklarına rağmen Zeki ve Nebez'in eserleri ortak nitelikleri paylaşırlar. Bunlar iki önemli faktör tarafından belirlenmektedir: Türkiye, Irak ve İran'daki teritoryal modern devletin uyguladığı "egemen kimlik" şiddeti ve Kürt hareketlerinin siyasal ve ideolojik gelişimleri. Bu iki faktör arasındaki sürekli etkileşim Kürt tarihsel söyleminin gelişimine ve kavramsal mutasyonlarına yansımaktadır.

Mihemed Emin Zeki'nin eseri milliyetçi bir tarihi oluşturmak için yapılan ilk sistematik giriştir. Zeki Osmanlı uyruğu olarak Süleymaniye'de 1880'de doğdu. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Bağdat ve İstanbul'da askeri okullarda okudu. Birinci Dünya Savaşında Irak'ta Osmanlı subayıydı ve Suriye'de Osmanlının yedinci ordusunun komutanı Mustafa Kemal Paşa'nın yaveriydi. Osmanlı İmparatorluğunun parçalanmasından sonra Zeki Irak'ta Britanya Mandasının idaresine katılarak, 1925'teki ilk kabinede yerine aldı ve bağımsızlıktan sonra da yükselerek ön plana çıktı. Onun en etkili eseri olan iki-ciltlik *Kholasa-ye ki Tarikh i Kurd va Kurdistan* (Kürtlerin ve Kürdistan'ın Kısa Bir tarihi) 1931 ve 1933 yıllarında yayımlandı.

Kürtlerin ve Kürdistan'ın Kısa Bir Tarihi eserinin açılış bölümün-

de Zeki kitabının yazılmasını hızlandıran durumları açıklıyor. "Bu kitabı nasıl yazdım?" diye soruyor ve okuru şöyle bilgilendiriyor:

> Türkiye'de genel Osmanlıcılık kavramının yerine Turancılık nosyonunun konulmasının ardından doğal olarak diğer milletlerin mensupları gibi ben de bu (Türk) toplumunun içinde kendi köklerimden çok daha güçlü bir biçimde gurur duydum ve ulusal gurur beni her fırsatta duygularımı ifa etmeye sevk etti. Ne var ki köklerim ve (Kürt) ulusunun tarihi hakkında hiçbir şey bilmiyordum. Şimdiye kadar böyle bir fikir daha önce okulda bize anlatılmadığı için, okulu bıraktıktan sonra Kürt tarihini soruşturma gereğini hiç hissetmemiştim. Osmanlı toplumu kavramı aramızdaki ulusal dayanışma duygusunu bir dereceye kadar zayıflatmıştı. Bu yüzden çoğu kez kendi kendime şöyle sordum: Kürtlerin kökeni nedir? Onlara (tarihte) ne olmuştu? (Zaki c.1, s. 1).

Görüldüğü gibi Zeki'ye göre Osmanlı ümmetçiliğinin yıkılması ve ardından Türk milliyetçiliğinin yükselişi modern Kürt tarih yazımının ortaya çıkmasının zeminini hazırlamıştı. *Millet* sisteminin ilk (İslami) yaşam felsefesinin kısıtlayıcı etkisinden kurtulmanın bu etnik uyanış dalgasını başlatan bu hayati dönüşüm Zeki'yi kendi Kürt kimliğini aramaya itti. Bu anlamda Kürtlerin ve Kürdistan'ın tarihini yazmak, Kürt milliyetçiliğinin soyağacını inşa etmeye girişmek kadar bir uyanış uygulamasıdır.[11]

Bununla birlikte bu iki süreç hiç de farklı değildir. Bunlar Zeki'nin söyleminde aynı kökene ve aynı referans noktasına sahiptirler: Resmi söylemde hızla Osmanlıcılığın ümmetçi yaşam felsefesinin yerini alan tekçi Türk milliyetçi kimliğinin ortaya çıkması. Bu ortaya çıkış onun tarihsel anlatımının olmamasındandır. Ancak Zeki'nin bir Kürt olarak uyanışı, Kürt kimliğini anlamaya ve tanımlamaya girişmesi, dolayısıyla ortaya çıkan bu Türk milliyetçiliğine ve milliyetçi kimliğine karşı çıkması bir sömürge tebaasının kendi

11 Zeki'nin yaşamının sonuna kadar doğru-dürüst Arapçayı konuşamadığı söylenmektedir: Kürtçe ve Osmanlıca Türkçesi onun ana dilleri olarak yerini almıştır.

kendine uyanışından oldukça farklıdır. Sömürgeleştirilenlerden farklı olarak, Zeki Türk milliyetçiliğinin tarih öncesi ve ideolojik bagajını paylaşır. Her ikisi de laik dış görünümüne sahip Osmanlı reformcularıydı, her ikisi de Osmanlı siyasetini yeni demokratik temellerde dönüştürmeyi ve yeniden düzenlemeyi isteyen moderncilerdi. Ancak sömürgeleştirilenler gibi, Zeki de ümmetçi bir sistem içinde kendi kimliğine saygı gösteren kuralcı varsayımların inkâr edildiği, etnik farklılıkların ötekiliği oluşturmak için kabul edildiği, modern Türkiye'de devletin oluşum siyasetinin ideolojik yatağı haline geldiği anda kendi Kürt kimliğini gizliyor.[12]

Zeki'nin bu genel duruşundaki bu gerilim onun büyük oranda Manda dönemindeki ve Haşimi yönetiminin ilk dönemlerindeki Irak'ta yazılmış tarihi eserine damgasını vuran siyasal muğlâklıkta da yansır. Zeki içinde Kürt kimliğinin unsurlarının, Türk, Arap ve Fars kimliklerinin kurucu unsurlarından olan farklılıkları bakımından verilmiş ve tanımlanmış, Kürtlerin bir soyağacını vererek başlar eserini yazmaya. Ancak bu soyağacının tasarlanmış siyasal-ideolojik (milliyetçi) bir amacı yoktur. Bu şimdinin bir ulusal soyağacı değildir, bir başka deyişle şimdinin üzerinde bir hakkı iddia etmek için geçmişi yeniden keşfeden bir soyağacı değildir. Tersine esasen geçmişte Osmanlı Kürtleri ile şimdiki Irak'taki Kürtler arasında açıklanamaz bir aralığı, yani Zeki'nin bağımsızlıktan önceki Arap yönetimiyle ilgili algılamasını belirleyen, Manda yönetimi altındaki yeni siyasi koşullarda kendi benlik imgesini etkileyen bir aralığı kapatacak tarihsel bir belleği oluşturmaya yönelik bir girişimdir. Zeki'nin Irak'ta Arap yönetimiyle ilgili ilk başlardaki tereddütleri Haşimi yönetiminin yerini sağlamlaştırmasıyla birlikte ortadan kalktı ve bu tarihsel bellek ulusun soyağacından ayrılamaz hale geldi.

Sonradan Kürt ulusunun soyağacı Zeki'nin eserinin yapısını biçimlendirse de, *Kısa Tarih* adlı eseri büyük bir kavramsal genel-

12 Her ne kadar Türk milliyetçiliği Zeki'nin siyasi düşüncesinin oluşumunda başat bir ideolojik etki bırakmışsa da, kendi kuşağının en eğitimli Kürtleri gibi o da Ermeni milliyetçiliğinin farkındaydı ve Osmanlı toplumunda dinamik bir siyasal eğilim olarak onun etkisinde kalmıştı.

leştirme riski alınmaksızın milliyetçi tarih-yazımının bir parçası olarak sınıflandırılamaz. Zeki soyağacının ulusun tarih-yazımının kalkış noktası olduğunu ileri sürer. Ne var ki Zeki bir ulusun soyağacını oluşturmanın çoğu zaman tarihçiyi değişik biçimlerde tarihte ulusun kökeninin kurucu unsurları olarak etnisiteye, dile ve toprak parçasına vurgu yapan bilimcilerin ve oryantalistlerin yerleşik fikirlerine bel bağlamaya iten zorluklarla dolu bir uygulama olduğunu da kabul eder (Zaki c.2, s. 1-2). Zeki bundan başka her ne kadar önemli olsalar da bu unsurların tek bir ulusta nadiren bulunduğunu da kabul eder. Bir başka deyişle, tekçi bir dili konuşan, tekçi bir etnik kökeni olan, tarihsel olarak tanımlanmış coğrafi bir bütünlüğü olan bir ulus nadiren bulunur. Sonuç olarak Zeki'nin sözleri tümüyle tekçi olan bir kökenin milliyetçi miti konusunda bazı kuşkular yaratır.

Milliyetçi tarih-yazımı tarafından ileri sürüldüğü gibi tekçi ulusal kökenin olasılığı konusundaki bu çekinceler Zeki'nin söyleminde yalıtılmış bir örnek olarak kalırlar. Zeki, bu argüman çizgisini onun mantıksal sonucuna, yani Kürtlerin tarih-yazımında tekçi bir ulusal kökenin reddedilmesine kadar izlemez. Bunun yerine çağdaş Arap ve Türk tarihçileri tarafından benimsenmiş metodu kabul eder ve onu Kürtlerin sistematik bir soyağacına -tekçi etnik kökenleri, dilleri ve tarihsel olarak yaşadıkları yerlerine- uygular (Zaki c.2, s. 84-264, özellikle de s. 217-237).

Kaydetmede yarar var ki Zeki açıkça soyağacını ulusun ve ulusal kökenin etnisiteye dayalı bir nosyon üzerinde oluşturmasa da, onun milliyetçi siyasetin oluşumunun ve gelişiminin koşullarına yönelik anlatımları tamamıyla moderndir. Çizmiş olduğu soyağacı on dokuzuncu yüzyılın ortalarından beri her şeyden önce bütünüyle geleneksel önderlikle yönlendirilen Kürt ulusal hareketlerinin modernist bir eleştirisini içermektedir. Önderlik arasındaki siyasi anlaşmazlıklar ve kişisel düşmanlıklar, içinde yetiştikleri temel ilişkiler bu hareketlerin nihai olarak yıkılmalarının ana nedeni olarak gösterilmektedir (özellikle de bkz. c.2, s. 216-217, 234 -237, 256-257). Zeki'nin bu tekrarlanan başarısızlıklara yönelik anlatımları göstermektedir ki onun bakış açısından geleneksel önderliğin

ve en eski sadakatlerin egemen olması olgunlaşmamalarının belirtileridir. Modern ulusal hareketler belirli nesnel ve öznel koşulları gerektirirler:

> Yukarıda dedik ki olgunlaşmama Kürt hareketlerinin başarısızlığa uğramasının en temel nedenini oluşturmuştur. Bu, geçmiş için ne kadar geçerliyse şimdi için de o kadar geçerlidir. Bağımsız bir devletin oluşturulması için şu iki faktör bilhassa gereklidir: Bilgi ve zenginlik. Bu özellikle de bugün için geçerlidir. Bu iki hazineden yoksun herhangi bir halk bağımsızlığı başaramaz. Bağımsızlığa yönelik bütün çabaları ölmeye mahkûmdur, parasal ve ruhani zarardan başka hiçbir şeyle sonuçlanamaz bu çabalar. Hatta egemen siyasi iklimin belki de böyle bir halka bağımsızlığını kazanmaya yardım ettiğini varsaysak bile, bu halk bağımsızlığından fayda görmeyecektir; Barışı sağlayamayacaktır, yine köle olacaktır ama sadece farklı bir şekilde. Pek çok örnek bu genel kuralın doğruluğunu kanıtlamıştır (Zaki c.2, s. 237).

Zeki'nin argümanındaki örtük olan referans noktası Avrupa'da modern ulus oluşumunun koşullarıdır. Bu yüzden onun bakış açısından Kürt milliyetçiliğinin başarısının Kürdistan'daki modernite koşuluna, özellikle de modern orta sınıf ve bilimsel-teknik/rasyonel aydınlar sınıfına dayandığını ileri sürmek hiç de abartı sayılmayacaktır.

Buna karşılık Cemal Nebez'in yakın zamanlarda yazdığı *Bir i Natawa i Kurdi* ("Kürt Ulusu Fikri", Stockholm, 1984; ayrıca bkz. *Govari Niştiman, "The Nishtiman"*, Stockholm 1985) adlı çalışmasında örneklerle izah ettiği bu kökensel yaklaşımı ise modernite koşullarını, Kürt modern burjuvazisini ve aydınlar sınıfını bu tarihsel amacın gerçekleştirilmesinin önünde engel olmaktan başka hiçbir şey olarak görmez. Nebez Kürt milliyetçiliğini (Büyük) Kürdistan'da bir Kürt ulusu-devlet arayışı olarak tanımlar. Kürt milliyetçiliğinin kökenlerini bilmediğimizi ileri sürer. Kuşkusuz Kürt beylikleri biçimindeki bağımsız (özerk) Kürt devletleri var olsa da birleşik bir Kürt devletinin ve birleşik bir Kürdistan'ın kurulmasına

yönelik ilk girişimin ne zaman ve nasıl yapıldığının bilinmediğini ileri sürer (s. 31-32). Nebez gene de şunu sürdürmeye devam eder: Kürt milliyetçiliği fikri açık bir biçimde on altıncı yüzyıldan bu yana Kürt tarih-yazımında, özellikle de *Taj-al Tawarikh* ve *Şeref-name*'de yansıtılmıştır. Nebez böylelikle şu sonuca varır: "Bir Kürt devletini oluşturmaya yönelik girişimler *Taj-al Tawarikh* ve *Şeref-name* eserlerinin yazımından önce yapılmıştır (s. 33). Ancak Nebez'in argümanındaki bu hayati konum Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zîn* adlı eserine gider. Biz şunu da biliyoruz diye şöyle söyler:

> 1694-5'te *Mem û Zîn*'i yazan Kürt düşünürü Ehmedê Xanî Kürtlere bir araya gelmelerini ve bağımsız bir Kürt devletini kurmalarını, kendilerini Türklerin ve Farsların egemenliğinden kurtarmalarını ve bir Kürt padişahını, bir Kürt tacını ve Kürt kültürünün ve Kürt parasının peşine düşmeleri yönünde bir çağrı yapar. [Unutmayın] Ehmedê Xanî aynı zamanda Türklerin ve Farsların tebaası olmaktan memnun olan Kürt beyliklerini de eleştirir... Bütün bu (meseleleri) göz önünde bulundurursak, bir Kürt padişahının yönettiği bağımsız bir Kürdistan'da bir bütün olarak Kürt ulusunu içine alan ulusal bir Kürt devletinin kurulması fikri bizatihi Kürdistan'da ortaya çıkmıştır, yoksa yabancılardan alınmış değildir (s. 34-35; çeviri bana aittir).

Xanî'ye olan referans Nebez'in Kürt milliyetçiliği kavramının tanımlamasında iki merkezi noktayı oluşturmasına hizmet eder: (1) Kürt milliyetçiliği "yerlidir", hiç değilse on yedinci yüzyılın başlarından beri var olmuştur. (2) *Teritoryal* bir devlet kurma peşine düşmüş Ortaçağ'daki Avrupalara benzeyen on altıncı yüzyıldaki Türklerin ve Farsların tersine Kürt milliyetçiliği başlangıcından beri *ulusal* bir devleti arzulamıştır.

Bu fikrin yerli olduğuna yapılan vurgu ve *Kurdayetî*'nin (Kürt milliyetçiliğinin) ne Batı'ya ne de Doğu'ya ait olduğunu, tersine sahici bir Kürt fikri olduğuna yönelik sav Arap, Fars ve Türk tarihleriyle zıt bir şekilde karşılaştırmalı bir tarihsel çerçevede saptanmış ve nitelendirilmiştir. Bu karşılaştırmalı analizin yol gösterici

örgüsü (çizgisi), kendi yöneticilerinin siyasi ve ideolojik arzuları ve bakış açılarına sahip olan ulus ve "milliyetçilikle" ilgili kökensel bir kavramdır. Yöneticilerin bu arzu ve bakış açıları topluluğun/ulusun gerçek ya da iddia edilen yararının savunulması ya da devam ettirilmesiyle ilişkili meselelerde devlet siyasetiyle sık sık ifade edilmektedir. Bu tür ulus ve milliyetçilik kavramları Nebez'e kendi tarihsel belirlenimciliğini (determinizm) ve kuramsal tutarlılığını kolayca bir yana bırakmaya ve bunları Orta Çağdaki Arap tarihine ve on altıncı yüzyıldaki Osmanlı ve Safevi tarihine tamamen keyfi bir tarzda uygulamaya olanak verir. Nebez'in "Kürtler ve Ulusal Devlet" ile ilgili kısa tartışmasını (s. 18-30) "Milliyetçilik, Osmanlı ve Safevi Devletleri" tartışması izlemektedir. Bu tartışmalar Kürt tarihinin benzer ve farklı yanlarının kıyaslanması için bir temel ve bir çerçeve -dolayısıyla Arap, Türk ve Farslarla olan farklılıkları bakımından Kürt ulusunun temsiliyeti ve Kürt milliyetçiliği fikrini- oluşturmaktadır. O zaman bu "ulusal farklılıklar" Kürt milliyetçiliğinin eşsizliği ileri sürülerek, Kürt toplumuna içkin olan belirli tarihsel olgular olarak mutlaklaştırılmakta ve sunulmaktadır.

Nebez'e göre Kürt milliyetçiliğinin eşsizliği onun şu tarihsel amacında yatmaktadır: Teritoryal bir devletten ziyade bir ulus arayışı. Bu konum tarihsel ve kuramsal olmak üzere iki hatalı varsayıma dayanır. Nebez tarihsel olarak on altıncı yüzyıldaki Osmanlı ve Safevi devletlerinin aslında kelimenin modern anlamında teritoryal devletler olduğunu varsayar: Bunların teritoryal bir merkeziyetçiliği oluşturabildiklerini ve uygulayabildiklerini, yani mutlak egemenlik iddialarından vazgeçmeksizin, bir başka deyişle siyasal iktidarı toprak-sahipliğine bağlayan egemenliğin ve itaat etmenin dikey yapısında iktidarı devretmeksizin kendi toprakları boyunca tekçi bir tarzda devlet iktidarını uyguladıklarını varsayar. Ne var ki on altıncı yüzyıldaki Osmanlı ve Safevi devletleri gibi kapitalizm öncesi devletlerdeki teritoryal merkeziyetçilik siyasetini destekleyen toprak geliri ile askeri hizmet arasındaki hayati bağlantı, ister istemez egemenliğin paylaşılmasına götürecek bir siyasal iktidarın dağıtım tarzını varsayar.[13] Bu türden bir tarihsel yorumlama hatası

13 Bu konuyu *Kapitalizm Öncesi İran* adlı eserimde biraz daha ayrıntılı ele

bir başka, oldukça temel kuramsal bir hata üzerine kurulmuştur. Nebez ulus-devletin *par excellence* (eşi bulunmayan) teritoryal devlet olduğunu, aslında kendi egemenliğinden taviz vermeksizin teritoryal bir merkeziyetçiliği uygulayabilen teritoryal tek gerçek bir devlet olduğunu kavramaz. Modern ulus devlette, egemenliğin koşulları ile teritoryal merkeziyetçiliğin koşulları aynı anda meydana gelmez. Bu koşullar modern kapitalist ekonomi tarafından üretilirler ve bu ekonomiye dayanırlar ki bu da kapitalizm öncesi devletteki teritoryal merkeziyetçiliğin en kapsamlı araç olan siyasi-askeri ilişkiyi tedricen yerinden eder, yerine yenisini koyar. Nebez ulus-devlet fikrini tarihsel ya da kuramsal olarak onun var olma koşullarını açıklamaksızın öne sürüyor. Bu öne sürüş kesintisiz bir biçimde bir Kürt ulusal devletinin tekçi ulusal amacını gerçekleştirmenin peşine düşme yönünde, Kürt tarihi kavramına dayanır.

Nebez kesinlikle ideolojik olmayan, sınıfsal olmayan ve sahici bir ulusal karakteri olan olarak ileri sürdüğü Kürt milliyetçiliğinin tarihsel özgüllüğünü referans göstererek, Kürt milliyetçiliğinin iddia edilen eşsizliğini nitelendirmeye girişir. Dolayısıyla şöyle der: Kürt ulusal fikri ne Kürt toplumundaki belirli bir sosyal sınıfın çıkarlarından doğmuştur ne de bu çıkarlara hizmet etmiştir, tersine sınıf ilişkilerinin öznel etkilerini ve yapısal sınırlamalarını ortadan kaldıran sahici bir ulusal fikirdi. Nebez'in buradaki argümanı karşılaştırmalıdır: Kürt milliyetçiliği fikrinin, bir yandan biçim ve karakter olarak burjuva olarak nitelendirdiği Batı Avrupa milliyetçiliği ile diğer yandan modern Ortadoğu'da Türk, Arap ve Fars milliyetçiliği ile olan benzerliği ve farklılığı bakımından oluşturulmuştur (s. 35-36, 37-145). Kürt milliyetçiliği fikrinin ilk kez şair Ehmedê Xanî tarafından, Kürdistan tamamen feodal bir toplumken, sınıf olarak olsun, sınıfın bir çekirdeği olarak olsun ya da bir grup olarak olsun ne bir Kürt burjuvazisinin ne de bir Kürt küçük burjuvazisinin olduğu bir zamanda formüle edildiğini ileri sürer (s. 36).[14] Kürdistan'daki feodalizm İran ve Türkiye'deki Kürt bey-

almıştım; bkz. özellikle de 5. Bölüme.

14 Burada Nebez Sovyet'te eğitim görmüş, Sovyet resmi çizgisini takip eden, modern Kürt milliyetçiliğini on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, yirminci

likleri ile merkezi hükümetler arasındaki çatışmalar yaşanırken on dokuzuncu yüzyılda zirvesine ulaştı. Nebez'in bakış açısına göre bu çatışmalar on sekizinci yüzyılda başlamış olan ulusal bir Kürt devletini kurmaya yönelik girişim(ler)i temsil ediyordu.[15]

Bununla birlikte bu tuhaf feodal milliyetçilik (özünün Xanî'nin şiirlerinde temsil edildiği söylenen) kavramı, tarihsel zamanın ve siyasal praksisin sınırlarını ortadan kaldıran aşkın bir ulus kavramına dayanan tarih dışı bir kategoridir. Şayet kurucu unsurlar, yani Kürt feodalizminin sosyo-ekonomik yapısı ve siyasal biçimi belirlenmeden bırakılırlarsa ancak o zaman bu sürdürülebilir. Bu yüzden Kürt feodalizminin sosyal yapısı, iktisadi ilişkileri ve siyasi biçimi Nebez'in yazılarında ne kavramsallaştırılmıştır hatta ne de tanımlanmıştır. Tersine bunlar, kendi özgüllüğünü açıklayan, Kürt tarihinde belirli tarihsel olgular olarak varsayılmıştır yalnızca. Nebez'in Kürt feodalizminin eşsizliğine ilişkin argümanı en az

---

yüzyılın başlarında Kürt ulusal burjuvazisinin ortaya çıkmasına atfeden Kürt tarihçilere karşı çıkıyor. Tutarlı bir milliyetçi söylemde halkın demokratik taleplerini ve tezatlarını ifade edebilen ve temsil edebilen özerklik yanlısı bir burjuvazinin Kürt toplumunda var olduğunu ileri süren Sovyet Marksist görüşün en azından temelsiz olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Sovyet Marksizminin Irak'ta özellikle de 1960'larda ve 1970'lerde Bağdat'taki Kürt Akademisi çatısı altında Kürtlerin tarihsel ve yazınsal söyleminin gelişmesinde güçlü bir etki bıraktığı kanıtlanmıştır. Kürt tarih-yazımındaki bu güçlü eğilim en iyi şekilde Kemal Mazhar Ahmed'in eserlerinde örneklendirilmiştir. Kemal Mazhar Ahmed Kürt tarihine yönelik bir bakışın Kürt toplumunda üretici güçlerin gelişmesinde temellendiğini ileri sürmektedir. Bu, Ahmed'in tarihsel anlatımının, onun zengin karmaşıklıklarını sade doğrusal olmayan bir ilerlemeye indirgeyen, tarihsel sürece rasyonaliteyi ve mantığı veren ana nedenidir (*prima causa*). Ahmed'in tarihsel anlatımı karakteristik olarak Sovyet Marksistidir: Kavramsal argümanı varsayan ama onu kanıtlayamayan kötü bir mekanik nedenselliğin işaretlerini taşır. Bu, kuramsal olarak kısırdır.

15 *Mem û Zîn* ile ilgili tartışması ve Ehmedê Xanî'yi on yedinci yüzyılın bir Kürt milliyetçisi olarak nitelendirmesi de dahil Nebez'in eseri (başlangıçta Uppsala Üniversitesinde bir dizi ders verme şeklinde ve böylelikle 1984'te yayımlanmasından önce yaygın bir biçimde biliniyordu) kusurlu mantığına ve tutarsız argümanına rağmen, özellikle de diasporadaki Kürt araştırmacıları etkilediği ortadadır. Söz konusu araştırmacılardan biri de Shakely (1983)'dir. Shakely'nin Nebez'in argümanlarını tekrar ederken, düştüğü basit durum her ikisinin de tutarsızlıklarını vurgular. Her ne kadar detaylı bir anlatım da olsa, İngilizceye hâkim olamaması, cümleleri düzgün kuramaması ve yakışık almayan ifadeler zaten mevcut olan açık hataları daha da beter etmektedir. Sözgelimi, bkz. s. 6.

onun kadar anormal olan başka bir nosyon üzerine kurulmuştur: Nebez'in ileri sürdüğüne göre, Kürdistan'da feodal milliyetçiliğin bayrağını on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar taşıyan Kürt klasik sınıfı nosyonu.

Nebez'in açıkladığına göre Kürt toplumunun klasik sınıfı özerklik yanlısı Kürt beyliklerinin *mirlerinden*, *ağalardan* (aşiret reislerinden) dini tarikatların şeyhlerinden ve on yedinci yüzyılın başlarından beri Kürt ulusal hareketine egemen olan kentsel-dinsel aydınlardan oluşmaktadır. *Mir* ve *ağaların* durumunda köken, esasen kırsal olan *şeyhlerin* ve kentsel olan *melaların* durumunda ise din iktidarın, otoritenin ve egemenliğin temelini oluşturuyordu. Dinsel kesimde şeyhler tarikatların liderleriydi. Dinsel *tarikatların* büyük oranda kırsal alanda müritleri varken, geleneksel dini önderlik şeriatın Ortodoks öğretmenleri ve müritleriydi. Şeriat, İslami dinsel düzenin bir kurumuydu ve desteğini esasen Kürt toplumundaki belli başlı kent merkezlerinden alıyordu (1984 s. 159-174; 1985, s. 3-10). Sonuç olarak Nebez şu sonuca varıyor: Dini olsun ya da olmasın klasik önderlik "ideolojiden bağımsız değildir; klasik önderliğin amacı bir Kürt ulusal devletini kurmak ve yönetmektir. Bu yüzden Kürt halkının bütün topluluklarının bu [süreçte] yer alması gereklidir" (1985 s. 12).

Ancak sözde bu klasik sınıf gerçekten de ekonomik bir temelden yoksun muydu? Nebez'in buradaki argümanı sırasıyla feodal ekonominin karakteri ve ideolojinin niteliğiyle ilgili iki kuramsal hataya dayanmaktadır. Nebez ilk hata bakımından, toprağın modern zamanlar öncesinde Kürdistan'ın esasen tarıma dayalı olan ekonomisinin tam da temeli olduğunu neredeyse hiç inkâr etmez. Feodal ekonomik ilişkileri toprağın Kürt toprak sınıfı tarafından sahiplenmesinin ve ele geçirmesinin bir sonucudur ve bu şekliyle de iktisadi olmayan bir biçim olarak varsayılan artı-değerin elde edilmesinin temel ilişkilerini -yani toprak-beyleri ile köylüler arasındaki hukuksal-siyasal ve ideolojik egemenlik ve itaat ilişkilerini- oluşturuyordu. Artı-değer elde etmenin bu iktisadi olmayan karakteri kolaylıkla feodal sömürünün gerçek iktisadi niteliğini örtbas ederek, bunların bir arada bulunmasına yol açar. Nebez ayrıca feodal ikti-

sadi ilişkiler ile bu ilişkilerin hukuksal-siyasal ve ideolojik var olma koşullarını karakteristik olarak birleştirerek, sonuncusunu onun ileri sürdüğü sözde klasik sınıfın ana kurucu unsurlarından oluşan Kürt toprak sınıfının bir parçası üzerine dayanan iktisadi faaliyetin yokluğunu açıklamak üzere kullanır.

Bundan başka Nebez'e göre ideoloji modern bir fenomendir, tarihsel olarak kapitalizm ve moderniteyle ilişkili olan sosyal sınıf ve tabakaların bir niteliğidir. Bu yüzden Kürdistan'da bu koşulların olmaması, yirminci yüzyıl başlamadan önce Kürt milliyetçi siyasetinde politik ideolojinin olmadığını açıklamak üzere kullanılmaktadır. Bu hatalı varsayım Nebez'i modern öncesi toplumlarda dinden, gelenekten, soydan ve akrabalıktan doğan ya da bunlarla ilişkili olan inanç ve değer sistemlerinin egemenlik ve itaat ilişkilerinin yapılanmasında ve iktidarın meşrulaştırılması mekanizmasında önemli bir rol oynayacağı gerçeğini kulak ardı etmesine götürüyor. Bunlar tamamen ideolojiktir, siyasal ideolojilerin işlevlerini *par excellence* (kusursuzca) yerine getirmektedir. Modern öncesi Kürt toplumu ve siyaseti bu konuda istisna değildir.

Klasik sınıfın dinsel unsurlarıyla ilgili bu durum çok da farklı değildi. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki Kürt ulusal hareketinin içindeki dini liderlerin özellikle de köklü *tarikatların* önde gelen şahsiyetlerinin ezici çoğunluğu da aşiret toprak-beyleriydi: Şeyh Ubeydullah Nehri, Şeyh Mahmud Berzenci, Şeyh Said Şemzini ve rahmetli Mela Mustafa Barzani başta gelen örneklerdir. Bu şahsiyetlerin kendi müritleri arasındaki dini nüfuzları hiçbir zaman onların aşiret soylarından ve toprak-sahipliklerinden ayrılamazdı. Gerçekten de toprak-sahipliği çoğu zaman klasik liderler ile onların silahlı muhafızları (ve geniş aileleri) arasındaki emir ve itaatin dikey yapısında soyun ve dinin birleştirilmesine yönelik gerekli bir temel sağlıyordu. Bu silahlı muhafızlar özellikle Kürdistan'ı yöneten devletlerle ilişkide önderliğe siyasi iktidarını ve askeri gücünü koruyan bir siper oluşturuyorlardı. Dahası, birçok durumda -özellikle de Nebez'e göre son klasik lider olan Barzani'nin durumunda- aşiret soyu siyasi otoritenin yapısını, iktidarın gerçek örgütlenmesini belirleyerek, Kürdistan Demokrat Parti gibi

örgütler tarafından oluşturulan resmi bir emir ve komuta hiyerarşisini ortadan kaldırdı. Nebez'in ikinci dini önderlik kategorisinden, sözde Şeriatin müritleriyle ilgili gösterdiği örnekler kendi iddiasının altını açıkça oymaktadır: GQazi Mihemed ve Mam Wasta Hilmi; her ikisi de Kürt toprak-sahipliği sınıfından gelmektedir. Bu argümanın geleneksel önderliğinin siyasal otoritesinin ve nüfuzunun sahip olduğu tarım topraklarından geldiğini kanıtlamak üzere ileri sürülmemesi gerekir. Tersine bu şu anlama gelir: Bu önderliğin doğrudan ya da dolaylı olarak toprakla ilişkili olan maddi bir sınıf tabanı vardır ve onun sınıf ilişkilerinin esasen iktisadi olan niteliğinin, Kürdistan'daki feodal toplumda otorite ve egemenliğin iktisadi olmayan yapısına yapılan vurguyla örtbas edilmemesi gerekir.

O zaman Nebez'in Kürt milliyetçiliğiyle ilgili fikri açısından bu argümanların sonuçları nelerdir? Birincisi, Kürt milliyetçiliği sonuçta Nebez'in kendi tabiriyle bir ideolojidir -belirli sosyal, iktisadi ve siyasi var olma koşullarını varsayan tarihsel bir fenomen. İkincisi, milliyetçi bir ideolojinin var olması ve işlenmesi için gerekli olan belirli koşullar, Nebez'in Kürt milliyetçiliği ile ilgili çizdiği soyağacında merkezi önemi bulunan feodal bir milliyetçilikte tatmin edici bir biçimde bulunamaz. Feodal milliyetçilik kavramı Kürt ulusu ve milliyetçiliğiyle ilgili kökensel kavrama sanki nesnel tarihsel bir temel sağlamak üzere umutsuz ama kötü tasarlanmış bir girişimi işaret eden mantıksal bir paradoks ve tarihsel bir anomalidir.

Bu kökensel Kürt ulusu kavramı Nebez'in Kürt milliyetçiliğinin gelişmesinde modernitenin rolünü göz önünde bulundurmasına da egemen olmuştur. Nebez bu gelişmede modernitenin dönüştürücü sonuçlarını inkâr etmez ama yüzyılın dönemecinde modernitenin Kürt toplumu üzerindeki etkisine değindiğinde, sadece onun Kürt milliyetçiliği üzerindeki olumsuz ve tahrip edici etkilerine işaret eder. Ona göre modernite orijinal fikir üretmez, tersine bunu siyasi ideolojiye dayalı bir sınıfa dönüştürerek, ideolojik olmayan sahici Kürt milliyetçiliği kavramını bozar. On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren yükselen Kürt küçük burjuvazisi tarafından başlatılan ve yürürlüğe konulan bu yapısal dönüşümün orijinal amacı bozmasını da Nebez yükselen Kürt küçük burjuvazisinin

Batı değerlerini, özellikle Marksizm-Leninizmi benimsemesine yorar (1984 s. 178-179).

On dokuzuncu yüzyılın son on yıllarında siyaset arenasına giren geleneksel Kürt küçük burjuvazisi daha sonra 1918'deki Kürdistan'ın ikinci kez bölünmesinden sonra Kürt ulusal hareketinin sosyal yapısını biçimlendirdi. Nebez'e göre bu sınıfın siyasal açıdan böyle öne geçmesi sömürgeciliğin hızlandırdığı Kürt burjuvazisinin siyasi ve iktisadi geriliğinin doğrudan sonucudur (1984 s. 161). Bununla birlikte küçük burjuvazi kendi safları arasından güvenilir bir önderliği yaratabilecek özerk bir siyasi sınıf değildi. Önderliği klasik sınıfın en seçkin elemanlarına bırakmaktan başka hiçbir seçeneği de yoktu. Küçük burjuvazinin tersine bu klasik sınıf halkın övgüsünü ve desteğini almaya devam etti. Sırasıyla 1939 ve 1942 yıllarında Irak ve İran Kürdistanlarında kurulan kente dayalı iki siyasal örgütlenme olan Hiwa ve Komela Nebez'in aktardığı örneklerdir. Her iki durumda da geleneksel küçük burjuvazi örgütlerinin önderliğini klasik sınıfın tanınmış saygın şahsiyetlerine bıraktılar. Irak Kürdistanı'nda Hiva'nın kurucuları tercihlerini Wasta Hilmi'den yana kullanırlarken, Komela'nın kurucuları da hemen kuruluşlarının ardından örgütlerini önderlik yapmak için Qazi Mihemed'i davet ettiler. Her iki lider de geleneksel ya da klasik sınıfın, yani geleneksel dini tabakaların -Nebez'in deyimiyle şeriatin müritlerinin- saflarından gelmişlerdi. Bunlar kendi topluluklarında güçlü kentsel desteği yöneten son derece saygın kişilerdi.

Nebez'in iddiasına göre Marksizmden etkilenen Kürt küçük burjuvazisi amaçlarını minimalist düzeyde tuttu ve Birinci Dünya Savaşından sonra Kürt hareketlerinin radikalleştirilmesine yol açan şeyin bu önderlikteki çok güçlü milliyetçi klasik/geleneksel dini şahsiyetlerin olmasıydı. Bu eğilim küçük burjuvazinin iktisadi ve siyasi olarak klasik önderliğe bağımlı kaldığı sürece devam etti. Bir başka deyişle bu eğilim küçük burjuvazinin tedricen dengeyi kendi lehine büken bir yenilenmeden geçtiği, dolayısıyla klasik önderliğe boyun eğme konumundan 1960'larda İran ve Irak'taki Kürt hareketlerinin önderliğini karakterize eden ittifak ve ortaklık konumuna geçildiği İkinci Dünya Savaşının sonralarına kadar sürdü.

Nebez'e göre 1975'in Martında Irak Kürdistanı'nda Kürt isyanının yenilgiye uğramasıyla birlikte aynı yıl Kürdistan Yurtseverler Birliği'nin kurulması Kürt küçük burjuvazisinin siyasal özerkliğine işaret eder (1984 s. 179).

Böylece Nebez'e göre modern Kürt siyaset tarihi Kürt milliyetçiliği fikrinin sürekli olarak bozulduğu; sınıfsal amaçlarla, kişisel çıkarlarla, yabancı ideolojilerle kirlendiği, dolayısıyla sahici bir tarihsel ulusal talepten siyasi bir ideolojiye dönüştüğü tarihlerden biridir. Dahası Kürt milliyetçi siyasetini Ortadoğu'daki öteki ulusal hareketlerin karakteristik özelliği olan siyasal iktidar ve statü peşinden koşmaya indirgeyen bu süreç de Kürt ulusal kimliğini etkili bir biçimde bozmaktadır. Bu son argüman özellikle açıklayıcıdır ve Nebez'in söyleminin tam orta yerinde yer alan bir paradoksa işaret eder. Bir yandan belirli mutlak bir Kürt *kimliği* vardır. Bu, içsel olarak kendi varlığının ve kendini gerçekleştirmesinin tarihsel koşulları olarak aşkın bir özgürlük kavramına bağlıdır ve bu sıfatıyla da ister ekonomik ister siyasal ya da ideolojik olsun içsel belirlenmecilikten kaçar. Diğer yandan geçici tarihsel bir dinamizm olan, Kürt ulus-devletinin gerçekleştirilmesinin peşine düşen bir Kürt *milliyetçiliği* fikri de vardır.

Nebez bu iki sürecin ve amaçlarının temelden farklı olduğunu; Kürt ulus-devletinin kurulmasının özgürlük idealinin gerçekleştirmesine götürmeyeceğini açıkça izah eder. Ne var ki Kürt milliyetçiliğinin kökenlerini, yapısını ve amaçlarını biraz detaylı açıklamaya girişirken, özgürlük nosyonun niteliğini tanımlamak için hiçbir çaba sarf etmez. Görünüşte Kürt ulusal kimliğininkiyle özdeş olan, mutlak idealin gerçekleştirilmesi ve var olma koşulları onun söyleminde tamamen belirsiz kalmıştır. Onun somut siyasi süreçleri ve uygulamaları aşan bu soyut ideale olan bağlılığı onun, iddia edildiği gibi sosyo-ekonomik ve siyasi-ideolojik farklılıkları önemsiz sayan tarih ötesi Kürt kimliği kavramına denk düşer. Gerçekten de her ikisi de Kürt siyasetinde somut süreç ve uygulamaları eleştirmek için ahlaki kuralları üretebilir ve aslında üretirler de ama her ikisi de Nebez'in Kürt milliyetçiliği ile ilgili fikrini belirli bir tarihsel oluşumsuz ya da somut siyasetsiz bırakır.

Milliyetçi tarihsel söylemin oluşum koşulları

Kürt tarihinin milliyetçi yapılanmalarının bu şekilde incelenmesi sonunda Kürt milliyetçiliğinin söylemsel oluşumunun göz önünde bulundurulmasına götürür.

Kürt milliyetçi tarihsel söylem modernitenin bir ürünüdür; Türkiye, İran ve Irak'ta teritoryal merkezi devletlerin ardından ortaya çıkmıştır. Türkiye'de Kemalist devlet ve İran'da Pehlevi devleti zaten kendi anayasalarında yazılı olarak bulunan hukuksal-siyasal halkın egemenliği ilkesini ileri sürerek şiddete dayalı teritoryal merkeziyetçilik süreçlerini meşrulaştırdılar.

Her iki ülke resmi söylemde, başta ulus ve ulusal kimlik kavramlarının oluşmasını tekçi ve bölünemez olarak koyarak, böylelikle etnik farklılıkları ve kültürel çoğulculuğu inkâr etti. Böylece yeni oluşan bu kimlik söyleminde etnik ve kültürel farklılıklar hedef haline geldi ve bu farklılıkların inkâr edilmesi teritoryal merkeziyetçilik siyasetini ayakta tutan askeri güç tarafından yürürlüğe konuldu.

Bununla birlikte Kürtler hem teritoryal merkeziyetçilik siyasetine hem de modernite kültürüne direndiler. Her ne kadar amaçları ve nitelikleri birbirinden oldukça farklı olsa da Türkiye'de Şeyh Said hareketinin, İran'da ise Simko isyanının Kürtlerin resmi olarak algılanmalarının üzerinde benzer etkileri vardı. Kürtler aşiretlere dayalıydı, ilkeldi, gelenekseldi ve modernite karşıtıydılar. Farklıydılar. Bu farklılığın söylemsel ifadesi ulusal egemenliği ve modern devletin teritoryal bütünlüğünü bozdu. Bu yüzden Kürt dilinin ve kültürünün bastırılması ve Kürt etnik kimliğinin inkâr edilmesi ulusal kimliğin söylemsel stratejilerinin ayrılmaz bir parçasıydı, egemenliğin tekçiliğini ve bölünmezliğini ileri sürüyordu. 1930'larda Kemalist devletin Adalet Bakanı olan Esat Bozkurt şöyle diyordu:

> Vekiliniz olarak hiç çekinmeden gerçek duygularımı şöyle açıklayabilirim: Bu ülkenin tek ama tek efendisi vardır o da Türklerdir. Saf Türk olmayanların bu ülkede ancak tek bir hakları

vardır, o da hizmetçi ve köle olmaktır (*Milliyet*, 6 Eylül, 1930)[16]

Bu ötekililiği yürürlüğe koymak için Kürtlerin ve egemenlerin karşıt -eğitimli, medeni ve modern egemen karşısında aşirete dayalı, medeni olmayan, modernliğe karşı Kürtler- imajına başvuruldu. Konuşulan Kürtçe artık farklılığın bir dili değildi, ötekinin, yani düşmanlığın ve muhalifliliğin bir diliydi. Bu da egemenin kimliğini ve yeni düzenin meşruluğunu hemen sorgulama konusu yaptı.

Kürt kimliğinin bastırılması, kısa tarihleri kapitalist girişimciler ya da liberal siyasi kültür tarafından öncelenmeyen ortaya çıkan bu ulus-devletlerin kendilerini tanımlamalarına içkindir. Türkiye ve İran'da Kürt dilinin bastırılması Kürtlerin yazma alanından dışlanmaları demekti. Bu da Kürdistan'da sivil toplumun hemen yok olmasının bir belirtisiydi, o zamana kadar özel ile kamusal alanların arasını bulmuş (farklılığın) öneminin ve öznelliğinin gelişmekte olan bir alanın ortadan kalkmasının bir belirtisiydi. Sivil toplumun bu şekilde ortadan kaldırılması Kürtlerin öznelliklerini ve kimliklerini kamusal alanda ifade etmeleri şiddet olmaksızın olamayacağı anlamına geliyordu.

Irak'ta durum oldukça farklıydı. Osmanlı idaresinin yerine geçen siyasi otorite yabancıydı. Yerli halkların kimliğini tanımlayan çeşitli kültürel ve etnik ilişkilere karşı korumak istediği açık bir sömürgeci kimliği vardı.[17]

Yerli halkların etnik ve kültürel çeşitliliklerinin yasal olarak tanınması, yönetenin sömürgeci kimliğinin ve iktidar yapısının hiç değilse aşiret topraklarında, özellikle de Kürdistan'da dolaylı yönetime uygun hale getirilmesinin sürdürülmesi için elzemdi. Bu şekilde Manda tarafından Arap (Sünni) siyasal üstünlüğün tanınması Kürt idari ve kültürel (Güney Kürdistan'da Şeyh Mahmud'un isyanıyla sonuçlanan) özerkliğe yönelik taahhüde engel teşkil etmiyordu. Ancak uygulamada böyle bir taahhüdün sonucu Irak ve bölgedeki güçler dengesine bağlıydı, yani bir yanda Britanyalılar,

---

16 Aktaran Kendal Nezan, Chaliand (1980 s. 65-66, içinde.

17 Hanna Batatu (1978), ayrıca bkz. Onun makalesine, Hourani, Khoury ve Wilson (1993), içinde; Slughett (1976).

yönetici Arap hanedanlığı ve geleneksel Kürt liderler arasındaki üçlü ilişkiye, öte yandan içinde Kemalist rejimin (düşük bir derecede ise) İran'da Pehlevi devletinin esas aktör oldukları bölgesel güç ve çıkar grubuna dayalıydı.

Şeyh Mahmud hareketinin bastırılması ve Musul sorununun nihai çözümü hâlihazırda Irak'ta Britanyalıların etnik çeşitliliğe ve kültürel çoğulculuğa yönelik hoşgörüleri ve isteklerini azaltmış olsa da Kürt idaresi ve kültürel özerklik 1933 yılında Manda'nın sonlanmasına götüren müzakerelerde oldukça ön plana çıkmıştı. Irak, Kürt bölgesel özerkliğine saygı göstermesi ve yürürlüğe koyması şartıyla Irak Milletler Cemiyetine kabul edildi. Ne var ki iç ve dış destekleri bir araya toplayabilecek etkili ve birleşik bir Kürt önderliğinin olmaması Irak hükümetinin işi ağırdan almasını ve sonunda sözünden dönerek anlaşmayı uygulamamasını kolaylaştırdı.

Irak hükümeti ilk kez Mandanın ortadan kaldırılmasından sonra Kürt kimliğini açıkça sorgulamaya başladı. Hükümetin Kürt kimliğini bastırmadaki ilk başlardaki tereddütlerinin arkasında devletin yapısal zayıflığı, ulusal tutarlılığının olmaması, Kürt aşiret önderliğinin göreli gücü vardı.[18] Böylece başlangıçta ileri sürülen temel argüman Kürtlerin farklı bir toplum olarak dilsel bir birlik olduklarıyla ilgiliydi. Kürtçenin Kürdistan'da eğitimin ve idarenin ana dili olmasını önlemek için özellikle de Kürtçenin heterojen (lehçelere dayanan) yapısı, farklı lehçelerden oluştuğu ve Kürtlerin coğrafi olarak eşitsiz oranda dağıldıkları ısrarla ileri sürülerek bu argümanlar ustaca kullanıldı. (Zaki 1935). Böylece Kürtçe resmi bir statü kazanmasa da idari ve eğitimin ulusal aracı olan Arapçanın yanında okullarda öğretildi. Bu savaş arası dönemi Kürt edebiyatı kültüründe beklenmedik bir gelişmeye tanıklık etti. Sorani lehçesi Türkiye'de Kurmanci edebiyatı geleneğinin bastırılmasıyla ortaya çıkan boşluğu hızla doldurdu. Bir yandan sömürge sonrası devletin yapısal zayıflığı ve diğer yandan Osmanlı yönetiminin nihai safhasında atılmış ve Manda döneminde varlığını sürdürmüş sivil

18 1933'teki Faysal Memorandumu bu yapısal zayıflığı ve ulusal tutarsızlığı, tekçi Irak ulusunu yaratan gerekli stratejiyi kabul eder; Batatu (1993) s. 512.

toplum temelleri Kürtçenin hayatta kalabileceği ve boy verebileceği bir alan açmıştı. Bu durumda (etnik ve kültürel) farklılıklar Irak ulusal kimliğinin oluşturulma sürecinde geçici de olsa varlığını sürdürmüştü. Bu yüzden Irak'ın savaş arası döneminde Kürt edebiyatının ve tarih yazımının tek yurdu olmasından şaşılacak bir şey yoktur.

Irak Kürdistanı'nda Manda döneminde başlayan milliyetçi tarih yazımı esasen, Osmanlı İmparatorluğunun son aşamasında laik bir görünüşü olan, küçük ama oldukça tutarlı bir aydınlar sınıfı tarafından başlatılan Kürt siyaseti ve kültüründe erken modernist bir eğilimin devamıdır. Dönemin hâkim siyasi ve ideolojik akımlarına derinden angaje olmuş Kürt aydın sınıfı, Osmanlı ümmetçiliğine önem vermiş ve *millet* sisteminin dağılmasının ardından siyasette statüsünü yeniden belirlemenin peşine düşmüştü. Bunlar dağılan devletin içinde ve dışında olmak üzere Kürtçe ve Türkçe yazdılar. Eserleri kültürel bir milliyetçilik kavramını içeriyordu. Kürt ulusu nosyonu genellikle sınırları, onu kendi komşularından ayıran bir dizi nesnel ayırt edici özelliklerle çizilen etnik bir topluluğu işaret ediyordu. Bu farklılıklar uzun ve zor bir evrimin gidişatında temelde değişmeden kalan bir kimliğin unsurlarını bir araya getiriyordu. Kürt etnisitesi bu gazeteci ve denemeciler için ulusal kimliğin temelini oluşturuyorsa da bunlar yine de komşu halklarla olan etnik farklılıklarını mutlaklaştırmaktan kendilerini alıkoyuyorlardı ve yazıları da etnik klişeler içermiyordu. Dil ve kültür, Kürt toplumuna dahil edilmenin ve bu toplumdan çıkarılmanın merkezi faktörleri olarak kalmakta ve sınırlarını belirtmektedir. Bu şekilde algılanan Kürt ulusu, bu bağlamda demokrasi teorisi ile ilişkili olan kendi kaderini tayin etme kavramından farklı olan kendi kendini yönetmeyle sonuçlanan tarihsel bir sürecin öznesiydi. Bu, Kürtlerin bireysel olsun, toplumsal olsun kendi farklı etnik kimliğini ve var olma tarzını koruma hakkına işaret eder. Egemenlik talebi Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkmasından ve ardından siyasal ve kültürel alanın Türkleştirilmesinden önce tamamen yok olmasa da büyük oranda marjinal kaldı.

Çoğunlukla geleneksel sosyal bir geçmişi bulunan bu küçük Kürt

aydınlar sınıfı on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarındaki Osmanlı devletinin ve toplumunun modernleştirilmesinin bir sonucuydu. Bu grup gücünü başlangıçta reformist hareketlere katarak, 1908 devrimine ve ardından İttihat ve Terakki Teşkilatının oluşumuna yol açan olaylarda önemli bir rol oynadılar. Ancak bunların etnik farklılıkları ve kültürel hakları tanımaya yönelik mücadeleleri bir yandan kendi aralarındaki anlaşmazlıklarla diğer yandan ise Osmanlı siyasetinin ümmetçi yaşam felsefesini tamamıyla etnik (Türk) çizgilerle yeniden tanımlamanın peşine düşmüş gitgide artan bir oranda egemen askeri-siyasi bir elitin başını çektiği Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkmasıyla boğuldu. Sonra Kemalist devletin yaşam felsefesini oluşturan Türk milliyetçiliği Kürt siyasetinde ve kültüründe bu yeni oluşmakta olan modern eğilimi etkin bir biçimde marjinalleştirerek, böylelikle geleneksel önderliğin üstünlüğünü garanti altına aldı: Bu dinsel ve aşiretsel elit kültürel ya da siyasal olsun Kürt hakları için mücadelelerini Osmanlı döneminde kendi ayrıcalıklı konumlarını yeniden kazanmaya yönelik sarf ettiği çabalarından nadiren ayırdılar. Böylelikle Kürt siyasetinde açık dinsel görünüşleriyle birlikte bu geleneksel elitin üstünlüğü, Kemalist devlete teritoryal merkeziyetçiliğe karşı çıkan Kürt muhalefetini, modernliğin ve laikliğin mahfedilmesini isteyen muhafazakâr, gerici ve irticacı bir eğilim olarak sunmasına olanak sağladı.

Irak Kürdistanı'ndaki modern aydınlar ve onların 1919'da Türkiye'de Kürtçenin bastırılmasının ardından gelen yazılı kültürleri de geleneksel önderliğe yenildi. Bu geleneksel önderlik, desteğini ve nüfuzunu kökensel sadakate, aşiret soyuna ve dinsel (Sufi) tarikatlara dayanan geleneksel iktidar yapılarından alıyordu. Manda aktif bir biçimde bu eğilimi teşvik ederek, aşiret ve dini liderlere, dolaylı yönetime göre uydurulan sömürge iktidar yapılarının içinde yer almalarına destek verdiler. Aşiret liderlerine maddi ödüller -para, vergi indirimleri ve silah- verildi ve ayrıca 1886 yılından itibaren aşiret ve sahipliğin hukuksal-siyasal temelli tanımlanmış olan, Osmanlı döneminde verilen tapular geçerli sayılarak, Haşimi yönetimini destekleme sözünü veren aşiret liderlerinin adına bü-

yük arazileri tapulattılar. Geleneksel önderliğin otoritesi Irak parlamentosuna seçilerek, parlamento üyelerinin üçte birini (99'a 34) oluşturdu (Batatu 1978, s. 95).

Böylece Britanya Mandası Irak Kürdistanı'ndaki geleneksel iktidar yapısını pekiştirerek on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren devam eden aşiretlerin çözülme sürecini tersine çevirdi. Britanya Mandası dolaylı sömürge yönetiminin temelini oluşturan "yeniden aşiretleştirme" politikasını izledi. Süleymaniye'deki Britanyalı siyasi bir görevlinin deyimiyle:

> Aşiret adamı olarak adlandırılan herkes bir aşiret liderinin komutası altına yerleştirildi. ..unutulup gitmiş küçük köy reisleri yeniden aşiretlerin liderleri olarak ortaya çıkarılıp keşfedildiler. Dağılmış yerleşik klanlara yeniden birleşmeleri ve bir zamanlar aşiret adamları olduklarını unutmamaları söylendi (Batatu 1978, s. 94).

1918'de Britanyalılar tarafından düzenlenen Aşiretleri Dağıtma Yönetmeliği, aşiret toprakları ulusal kanununun kapsamının dışına çıkarıldıktan sonra bu şekilde 1925'te monarşinin anayasasına (113 ve 114 maddeleri) konuldu. Ardından aşiret alanlarında düzenin tesis edilmesi ve yürütülmesinin yanı sıra resmi ve mali idare aşiret reislerinin ellerine verildi (Sluglett 1976; Batatu 1993, s. 571). Batatu bu yeniden aşiretleştirmeyi "tarihin tersine bir dönüşü" olarak ustaca tarif ediyor (1978, s. 78). Aşiret reislerinin ve dinsel tarikatlarının başında bulunanların (*ağa* ve şeyhler*in*) üstün otoritesi çoğu zaman yakından iç içe geçmiş ve böylelikle de hem sömürge döneminde hem de hemen ondan sonra gelen Haşimi monarşisinde de varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Yeni çıkmakta olan Kürt aydınlar sınıfı geleneksel önderliğin bu gitgide artan egemenliğini hiç hoş karşılamadı ama bu sınıf büyük oranda sömürge devletin kurumsal yapısına dahil edilmiş ve modern idari ve kültürel süreç ve uygulamalarıyla özdeşleşmişti. Ayrıca sayısal olarak da azdılar, taraftar ve nüfuz bakımından da zayıftılar. Tarihsel olarak Kürt kent merkezlerindeki siyasi hayatın

belli başlı dış çizgilerini tanımlamış, kırsal kesimdeki geleneksel önderliğin gücüne meydan okuyamazlardı, onları yenemezlerdi. Irak devletine ve onun sömürgeci efendilerine karşı ortaya çıkan Arap milliyetçiliğiyle birlikte de hareket edemezlerdi. Bu koşullar bu sınıfın geleneksel önderliğin köklü değişmez otoritesi karşısındaki tereddüdüne ve tetikte olmasına ve nihai olarak muharebeleri kaybetmesine yansımaktadır. Modern parti örgütlenmesinin ortaya çıkması aşiretsel ve dinsel önderliğin otoritesine karşı modern aydınlar sınıfının istikrarsız konumunu geliştirse de kültürel alan tek gerçek egemen ve sığınma alanı olarak kaldı.

Böylelikle modernist aydın sınıfının bir yandan matbaanın yaygınlaşmasıyla, diğer yandan evrensel eğitimin ortaya çıkmasıyla desteklenerek, yeni yazılı kültürün yazarı haline gelmesi bu şartlarda gerçekleştirildi. Yazılı edebi kültürün artması, ardından bu dönemde Kürt toplumunun ayırt edici özelliği olan, sözel üretim ve anlatımlarda sözel geleneğinin azalması da kültürel alanda modernitenin tedricen artmasına işaret ediyordu. Yazı ile modernite arasındaki bu hayati bağ Irak Kürdistanı'nda kamusal alanda oluşturulmuştur ki bu da ortaya çıkan yazılı kültürün varlığı ve gelişmesini sağladı. Benzer şekilde bunun yazarı, yani modernist aydınlar sınıfı da Irak'ta ortaya çıkan sivil toplumun devam etmesine dayanıyordu.

Sonuç üzerine

Bu makale Kürt ulusal kimliğinin şüphe götürmez bir biçimde modern olduğunu ileri sürmektedir. Kürt ulusal kimliğinin yaradılışı kendi ile öteki arasındaki ilişkidir, yani bu yüzyılın ilk on yıllarında ortaya çıkmış olan Türk, Fars ve Arap kimlikleriyle olan ilişkisidir. Bu yaradılış tekçi bir kökene işaret etmez. Sadece bir başlangıca, yani içerde ve dışarıda siyaset ve kültürle bölünmüş ortaya çıkmakta olan bir kimliğe işaret eder. Hiçbir zaman ne sabit ne de istikrarlı olan, kendi ile öteki arasındaki bu bölünmüş ilişki, tanıma/inkârın ve isyan/bastırmanın her örneğinde her zaman mevcuttur. Sürekli olarak yeni bir farklılıklar ve anlamlandırmalar

sisteminde yazılmış ve yeniden yazılmıştır.

Kimlik ve farklılıkların bu paradoksu Kürt milliyetçi söyleminin var olma koşullarını tanımlar. Kürt ulusu ve ulusal kimliği kavramları Birinci Dünya Savaşının bitmesinden ve ardından Kürdistan'ın parçalanmasından bu yana Türkiye, İran ve Irak'taki modern ulus-devletlerin oluşmalarının ve pekiştirilmelerinin yapısal sürecine eşlik eden ulusal kimliğin söylemsel yapılanmalarına karşı verilen belirli tepkilerdir. Kürt kimliğinin inkâr edilmesi ve Kürdistan'da sivil toplumun tahrip edilmesi bu çok-etnikli ulus-devletlerde tekçi ulusal kimliğin oluşması için gerekli koşulları oluşturuyordu. Bu durum Kürt milliyetçiliğine belirli bir nitelik kazandırarak, onu Avrupa'daki klasik milliyetçilikten ayırır. Zira Avrupa'daki klasik milliyetçilik moderniteyle başlatıldığı ve buna, modern ulus-devletin ortaya çıkmasına ardından da demokratik vatandaşlığın ve sivil toplumun gelişmesine işaret eden tarihsel süreç ve uygulamalar eşlik ettiği halde, Kürt kimliğinin inkârına tepki olarak doğan Kürt milliyetçiliği ise Kürdistan'da demokratik vatandaşlık ve sivil toplumun bastırılmasına dayanmaktadır. Bu, modernite koşullarının bastırılmasını geliştiren modern bir siyasettir: Etnik/ulusal asimilasyon siyasetinin karakteristik bir paradoksudur bu. Kürt milliyetçiliğinin söylemsel işlevini olduğu kadar onun çağdaş Ortadoğu'daki siyasal gelişimini de tanımlar.

Kaynakça

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. Londra: Verso.

Batatu, Hanna. 1978. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*. Princeton: Princeton University Press.

1993. "Of the Diversity of Iraqis, the Incohesiveness of their society, and their Progress in the Monarchic Period toward a Consolidated Political Structure", Hourani, A.; Khoury, P.; Wilson, M. (ed.), içinde. *The Modern Middle East: A Reader*. Londra

Bhabha, Homi (ed.). 1990. *Nation and Narration*. Londra Routledge.

Calhoun, G. 1994. *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell.

Chaliand, G. (ed.). 1980. *People without a Country: the Kurds and Kurdis-*

tan. Londra.
Connoly, W. E. 1991. *Identity and Difference: Democratic Negotiation of a Political Paradox*. Ithaca: Cornell University Press.
Derrida, Jacques. 1970. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Gellner, Ernest. 1964. *Thought and Change*. Londra.
1988. *Nations and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
1989. *Culture, Identity and Politics*. Cambridge University Press
Hirst, P.Q. 1979. "The Necessity of Theory", *Economy and Society*, c. 7.
Hobsbawm, Eric. 1992. *Nations and Nationalism since 1870*. Cambridge University Press.
Kohn, Hans. 1946. *The Idea of Nationalism*. Londra.
Laclau, E. (ed.). 1994. *The Making of Political Identities*. Londra: Verso.
Levi-Strauss, Claude. 1976. "Structure, Sign, and Play", *Writing and Difference*, Londra, içinde.
Nairn, Tom. 1981. *The Break up of Britain*. Londra: New Left Books
Renan, Ernest. 1882. "What Is a Nation?", Bhabha (ed.) 1990, içinde.
Seton-Watson, Hugh. 1977. *Nations and State*. Londra.
Shakely, Farhad. 1983. 1983. *Kurdish Nationalism in Mem u Zin of Ehmadi Khani*, Londra.
Slughett, Peter. 1976. *Britain in Iraq 1914-1932*. Londra.
Turner, B.S. (ed.). 1994. *Citizenship and Social Theory*, Londra: Sage Publications.
Vali, Abbas. 1993. *Pre-Capitalist İran: A Theoretical History*, Londra. (Kapitalizm öncesi İran: Kuramsal Bir Tarih, Avesta Yayınları, çeviren: İbrahim Bingöl.
Young. R. 1993. *White Mythologies: Writing and History in the West*, Londra.

Kürtler ve "Öteki"leri: Parçalanmış kimlik ve parçalanmış siyaset[19]

Çağdaş dünyada Kürtler en büyük devletsiz ulusu oluşturuyorlar. Yaklaşık otuz milyon Kürt Kürdistan'da, Türkiye, İran, Irak ve Suriye gibi değişik biçimlerde Kürt ulusal kimliğini inkâr eden ve onun siyasi ve kültürel göstergelerini silah zoruyla bastıran dört egemen devletin ulusal yetki alanında yaşamaktadır. Birinci Dünya Savaşında Kürdistan'ın bölünmesi ve bu bölünmenin sonucunda farklı siyasi ve iktisadi rejimler tarafından yönetilen Kürt topluluklarının yapısal farklılıklarının ortaya çıkması Kürtleri siyasi birlikten ve kültürel tutarlılıktan mahrum kılmıştır.

1918'den itibaren bölünmüş Kürdistan'da çoğalan Kürt siyasi örgüt ve hareketleri farklı biçimlerde gelişmiş ve farklı amaçları izlemişlerdir ancak Kürt kimliğinin inkârına karşı gösterilen muhalefet ve dayatılan ulusal "kimliklere" karşı verilen direniş hep Kürt isyanlarının temel davası olarak kalmıştır. İnkâr ve direnişin bu diyalektiği Kürt milliyetçiliğinin siyasi biçimini ve niteliğini be-

19 Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, c. XVIII No. 2, 1998, s. 83-94, İngilizceden çeviren: İbrahim Bingöl

lirlemektedir.[20] Kürt milliyetçiliği Kürt ulusal kimliğinin onaylan-

20 1514'ten önce Kürdistan olarak bilinen toprakların büyük bir kısmı İran'da artarda süren rejimler tarafından yönetildi. Bu, en azından, bu toprakların bugünkü adıyla anıldığı, bu devletin değişen sınırları içinde çoğrafi sınırlarının belirlendiği, MS onuncu yüzyıldaki Buyid dönemleriden bu yana böyle olmuştur. 1514'te yeni kurulan Safevi devleti Kürt topraklarının büyük bölümünü kaybederek, bu toprakları güçlü komşusu Osmanlı devletine bıraktı ve 1639'da Zahab antlaşmasıyla onaylanan bu bölünme 1918'de Osmanlı imparatorluğunun çözülmesine kadar yürürlükte kaldı. Bu dönemde Osmanlı toprakları İstanbul tarafından yarı-özerk Kürt beyliklerinden oluşan bir aşiret yapısıyla dolaylı olarak yönetiliyordu. Bu beylikler sonunda 1837 yılında yapılan Tanzimat reformlarıyla sonuçlanan devletin yönetiği modernleşmeyi takip eden teritoryal merkezçiliğin süreç ve uygulamasının kurbanı haline geldiler. 1870'lerin sonuna gelindiğinde, son Kürt beyliği de Osmanlı Merkeziyetçiliğine yenildi ve Osmanlı devleti Kürt topraklarını tamamen denetim altına aldı.
İran'da da devletle neredeyse dört yüzyıl boyunca asi bir aşiretlik ilişkisinin askeri ve mali yapılarını desteklemiş olan yarı-özerk Kürt beylikleri, gelir ihtiyacı bulununan düşmekte olan Kaçar devletinin getirdiği gitgide büyüyen dışsal baskılar ile içsel çürümenin birlikte getirdiği bir gücün kurbanı oldular. Kürt beyliklerinin Osmanlı devleti ile Kaçar devleti tarafından yıkılması, 1918'den önce Kürdistan'daki siyasi ve idari yapılar üzerinde aynı etkikiyi göstermiş gibi görünüyor. Her iki durumda da beylerin iktidarının yerine, dini liderlerin otoritesi geçti. Bu dini liderlerin Sufi tarikatlarıyla yakından ilişkileri, aşiret soyağaçları ve toprağa dayalı mülkiyetleri vardı ve bunlar sonraki on yıllar boyu Kürt hareketlerinin (özellikle de 1880-1882'deki Şeyh Ubeydullah hareketinin) örgütsel yapılarında tayin edici bir rol oynadılar.
Osmanlı imparatorluğunun doğudaki varlıklarının Britanya ve Fransa tarafından paylaşıldığı, Kürt topraklarının bir kısmının yeni kurulmuş Irak ve Suriye devletlerine bağlandığı 1918'den sonra Şeyhler ve Ağalar Kürt hareketinin önderliğine egemen olmalarını devam ettirdiler. Türkiye'de Kemalist Devlete karşı yürütülen Şeyh Sait önderliğindeki ayaklanma (1925) ve Şeyh Rıza önderliğindeki ayaklanma (1937) ve Irak Devletine karşı yürütülen Şeyh Mahmud (1920'ler) ve Molla Mustafa Barzani (1940'ler, 1960'ler, 1970'ler) ve İran'a karşı yürütülen Simko isyani (1920'ler) ve Mahabad Cumhuriyetiyle biten hareket (1947); bütün bunlar son zamanlardan önce Kürt hareketinin önderliğindeki dinin, aşiret soyağacının ve toprak sahipliğinin ifade edilmesinin oldukça eşitsiz de olsa bu özgüllüğünü gösterir. Kürt hareketinin yapısal özgüllüğü Türkiye ve İran'da 1970'lerden bu yana önemli oranda değişmiştir. Bu değişimin büyük bir nedeni şehirleşmenin gelişmesi, mal üretiminin ve modern orta sınıfının gelişmesi, özellikle Marksizm-Leninizm gibi seküler ideolojilerin etkisidir: Türkiye'de Kürdistan İşçi Partisi (PKK)'nin, Kürdistan Sosyalist Partisinin ve Halkın Demokratik Partisi (HADEP)'in yanı sıra İran Kürdistanı'nda İran Kurdistan Demokratik Partisinde (İKDP) sosyalist bir önderliğin, Kürdistan Halkın Devrimciler Birliğinin (KSRKI, şimdi İKP olan) ortaya çıkması; bütün bunlar bu değişikliğe tanıklık ettiler. Bunların tersine Irak'ta 1960'larda ağırlıklı kentli, sosyalist yönelimli Kürdistan Yurtseverler Birliğinin (KYB) ortaya çıkması Barzani'nin Kürdistan Demokrat Partisini

masının siyasetidir. Kürt ulusal kimliği, belirli bir biçimi olsa da, modern ulus-devlet kurumuyla yakından belirli bir ilişkisi olan, moderinitenin bir ürünüdür.[21] Bunun kökleri Türkiye, İran, Irak ve

---

(KDP) yerinden edemedi ya da aşiret soyağacının ve dinsel bağlantıların kayda değer bir biçimde dış etkilere ve değişimlere direndiği geleneksel destek seçim bölgelerindeki iktidarının altını oyamadı. Kürtlerin ve Kürdistan'ın genel tarihleri hem Avrupa dillerinde hem de Ortadoğu dillerinde kıttır. Güvenilir ama bir hayli betimleyici modern siyasi tarihler için bkz. W. Jwaideh, "The Kurdish Nationalist Movement: its Origins and Development", Doktora tezi, Syracuse University 1960; D. McDowall, *A Modern History of the Kurds* (Londra: I. B. Tauris, 1996).

21 Modernitte, çağdaş Marksizm sonrası ve liberalizm sonrası söylemde yaygın kullanımına rağmen, muğlâk kalan, kavranması kolay olmayan bir kavramdır. Bu muğlâklığın büyük bir nedeni bu kavramın farklı ve heterojen olan post-yapısalcılık ve post-modernizmin felsefi temelleriyle olan ilişkisidir. Bunlar Rönesanstan bu yana Batı'nın siyasal ve felsefi söyleminde "özne" ve "öznel"liğin yapılanmasının eleştirel değerlendirilmesiyle biçimlenen farklı modernite kavramlarını varsayarlar ya da ileri sürerler. Bu koşullar geniş bir yelpazede değişmekte ama değişik şekillerde "aklın" zaferiyle ve onun "özgürlükle" olan içsel ilişkisiyle tanımlanırlar. Akıl ile özgürlük arasındaki bu ilişki özellikle, "ilerleme" fikriyle kaçınılmaz bir ilişkisi bulunduğu zaman olan Aydınlanmadan bu yana modernite söyleminin merkezi teorik önvarsayımı olmuştur. Böylece varyasyonlarına rağmen, modernitenin bugünkü kavramları ortak bir özellik taşırlar: Söylem ve uygulamada "aklın egemenliğine" işaret ederler, tarih, siyaset ve kültür alanlarında onun özgürlük ve ilerleme ile olan içsel bağlantısını vurgularlar. Dolayısıyla özgürlüğü ve ilerlemeyi sağlayan modernleştirmenin hem ideolojik hem de "içsel" bir stratejisi olarak modernitenin modernizmle olan kritik ilişkisini vurgularlar. Modernitenin bu çağdaş eleştirisi bu merkezi teorik önvarsayımını reddeder. Yaygın bir şekilde ileri sürülmektedir ki akıl ne özgürlüğü sağlamada başarılı olmuştur, ne de genellikle, insanın özgürlüğü ve mutluluğuyla pek ilişkisi olmayan siyasi ve iktisadi temsilciler tarafından yürütülmüş modernleşmenin gerçek yeri ve temsilcisi olmuştur. Böylece Aydınlanmadan beri Batı toplumlarının gelişim tarihi bu başarısızlıkları göstermek üzere savunulmaktadır. Bu tartışma açıkça modernitenin siyasi ve felsefi söyleminde temel bir tutarsızlığı gösterse de onun hayati önemdeki değeri abartılmamalıdır. Bu, çözümü önermekten daha çok teorik sorunları yaratır. Burada sözkonusu mesele post-modern söylemde modernitenin söylemi ile uygulaması arasındaki ilişkinin kavramlaştırılmasıdır ki bu da modernitenin Batı'da modernleşmenin tarihsel deneyimiyle neredeyse her zaman bir arada bulunmasına götürür. "Kavramın" "gerçek" ile varsayılan bu özdeşleşmesi sıkı sıkıya özcülükte temellenmiştir. Bu, modern Batı'nın aklın, mantıklı söylem ve uygulamanın sadece yeri değil, aynı zamanda başarısız bir tarihsel deneyim bağlamında da olsa onunla özdeş olduğunu ileri süren varsayımla desteklenir. Bu yüzden Batı'nın başarısız olması aklın başarısız olması demektir. Doğu-Oryantal toplumlarına yönelik bu özcü varsayımın sonuçları açıktır: Bunlar dışsal bir moderniteyle sorunlu bir ilişki yaşayan aklın egemenliğinin dışında kalırlar.

Suriye'nin savaş arası dönemde çok-etnikli ve çok-kültürlü toplumlarında modern ulus-devletin ve ulusal kimliğin inşasının siyasal ve kültürel süreçlerinde ve uygulamalarında yatmaktadır. Kürt etnisitesinin, etnik ve ulusal kimliğinin inkâr edilmesi bu toplumlarda bu süreçlerin işlemesi için zorunlu koşuldu. Ancak bu ülkelerde ortaya çıkan ulusal devlet ve kendi otoriter yönetimlerini ve hegemonik siyasi kültürlerini meşrulaştırmak için ortaya konulan resmi milliyetçi söylemler biçim ve nitelik olarak önemli oranda değişiyordu. Onların yapısal dinamikleri, kendi ulusal toprakların-

---

Bu özcü varsayım, modernitenin evrensel iddialarının post-modern eleştirisini ve reddini biçimlendiren anti-özcü tartışmayla rahat bir biçimde bir arada yer alamaz. Bu denemeyi biçimlendiren modernite kavramı farklıdır. Foucauldian anlamda, bir "söylemsel oluşuma" yani belirli bir söylemi ve onun söylemsel olmayan varlık koşulunu işaret eder. Bu durumda "aklın" söylemini ve onun ekonomik, politik ve kültürel olasılık koşullarını işaret eder. Söylemsel ile söylemsel olmayan arasındaki ilişki, yani modernite olasılığı, modern toplumda da "özne"nin oluşturucusu olan iktidar stratejileri tarafından belirlenir. Modern toplumda modernite koşullarıyla "özne"nin oluşum koşullarının buluşması bu anlamdadır. Her ikisi de toplumdaki iktidar stratejileriyle yaratılan ve desteklenen toplumsal süreç ve uygulamalarda aklın egemenliğini ve dile getirilmesini önvarsayarlar. Bu yüzden bu da aklın/iktidarın ne belirli bir yeri ve temsilcisinin olduğu, ne de modernitenin, içsel ya da başka türlü olsun, toplumda dillendirilmesinin koşullarından çıkarsanan herhangi genel ya da tekçi bir kavramın olabileceği anlamına gelir. Akıl ile özgürlük arasındaki ilişki de onlara direnmenin biçimleri ve iktidarın egemen stratejileri tarafından tanımlanan özne oluşumunun koşullarına bağlı kalır. Böyle tanımlanan modernite, ne modern toplumun -ister kapitalist iktisadi biçimde, rasyonelleştirme ya da ulus-devlet biçiminde olsun- belirli herhangi bir özelliğiyle ister Marksist, isterse Weberci olsun tarihselci bir tarzda özdeşleşebilir ne de herhangi belirli bir toplumda tarihsel "modernleşme" deneyimiyle. Bunun nedeni iktidar stratejilerinin ve onların faaliyetlerinin biçim ve koşullarının toplumdan topluma alabildiğine değişmesidir. Sözgelimi, modernite fikri, akıl, bilim, teknoloji, laik eğitim ve hukuk yönetimi söylemi Osmanlı ve İran toplumlarına 19. yüzyılın ortalarının başında modern aydınlar sokmuştur. Ancak modernitenin kurumsal süreç ve uygulamaları hemen hemen yüzyıl sonra modern anayasal devletler tarafından oluşturulmuştu. Türkiye ve İran'daki -daha sonra Irak ve Suriye'deki- modern devlet hem aklın kurumsal temsilcisi hem de modernleşmenin temsilcisi oldu. Bu dönüşümde pek yeni bir şey olmasa da bu toplumlarda modernitenin karakteristik özelliklerini tanımlayan belirli bazı etkilerini üretti. Bunlar bu denemede ileride açıklanacaktır, modernitenin bu ilginç ama oldukça farklı iki anlatımı şu eserlerde bulunur: C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) ve A. Touraine, *Critique of Modernity* (Londra: Blackwell, 1997).

da Kürt kimliğinin inkâr edilmesi ve dışlanmasının genel siyasal ve kültürel süreçleri üzerindeki farklı etkileriyle birlikte farklı modernleşme ve gelişme yollarını öngörüyordu.[22] Kürt ulusal kimliği

22 Türkiye ve İran'da eskinin harabelerinden ortaya çıkan bu devletler ve Irak ile Süriye'deki sömürgeci iktidarlar tarafından kurulan devletler temelden farklı oluşumlardır. Yapısal gelişmeleri farklıdır, kendi hukuksal alanlarındaki Kürt topraklarının iktisadi, siyasi ve kültürel gelişmelerine yönelik farklı sonuçlara sahiptirler. Hayati önemi bulunan bu farklılıklar Türkiye ve İran'daki Kürt toprak sahibi sınıfının siyasal gelişmesi ve yönetim biçimi karşılaştırılarak izah edilebilir. Türkiye'de Kürtlerin ve Kürt kimliğinin toptan inkârına ve Kürt hareketlerinin zalim bir biçimde bastırılmasına yönelik Kemalist politika sadece Kürt dili ve kültürünün bastırılmasına değil, aynı zamanda, hem aşiret olan hem de aşiret olmayan Kürt toprak sahibi sınıfın siyasal ve kültürel düşüşüne de yol açtı. Kürt toprak sahibi sınıfı böylelikle etnik olarak siyasal haklar ve temsil alanının dışına itildi. 1948'de Kürt temsilini hâlâ inkâr etse de, etnik olarak tanımlanmış siyasal süreçle sınırlandırılan çok-partili sistemin yürürlüğe konulması Kürdistan'ı, Türk partilerinin siyasi ve iktisadi iyilikleri dağıtarak Kürt oylarını kapmak için yarıştıkları bir pazara dönüştürdü. Bu da Kürdistan'da her ne kadar yeni bir "seçmen kapma" çerçevesinde de olsa, Türk parlementer sisteminin ana hattını oluşturan Kürt toprak sahibi sınıfının siyasal olarak yeniden canlandırılmasına yol açtı. PKK'nin siyasi sahneye çıkmasıyla bu durumun altı oyuldu. İran'da ise tersine Rıza Şah'ın izlediği teritoryal merkeziyetçilik siyaseti, aşiretlerin çözülmesini içeriyordu ki bu da 1930'larda Kürt aşiretlerinin siyasal örgütlenmesini önemli oranda zayıflattı. 1941'de aşiretlerin siyasi iktidarlarının bu ani (geçici de olsa) canlanışının hem Kürt cumhuriyetinin ortaya çıkmasında hem de bu Cumhuriyetin 1947'deki düşüşünde payı vardı. Sonraki onyılda Kürt topraksahibi sınıfı, özellikle de aşiret önderliği, İran'da iktidarın aşırı merkezileşmesi yüzünden ve sahici bir çoğulcu siyasal sürecin olamamasından ötürü Kürdistan'da etkili bağımlı (clientelist) bir yapı yaratamayan riskli bir iktidar yapısına eklendi büyük oranda. 1960'ların başında toprak reformunun uygulanması sadece Kürt topraksahibi sınıfının iktisadi temelinin değil, kırsal alandaki siyasal iktidar tabanlarının da altını oydu. 1979 devrimini izleyen milliyetçi siyasetin ani yükselmesinde, topraksahibi sınıfı büyük oranda yoktu. Önemli bir iki istisna hariç, milliyetçi politikalarda ya da buna muhalefet etmede hemen hemen hiç rol oynamadılar. Türkiye ve İran'daki Kürt toplumların farklı yapısal gelişim yönlerinin tartışmaları için şu eserlere bkz. M. van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (Londra: Zed Press, 1992); R. Olson (ed.), *The Turkish Nationalist Movement in Turkey in the 1990s* (Lexington: University Press of Kentucky, 1996); H. J. Barkey ve G. Fuller,. *Turkey's Kurdish Question* (New York: Roman & Littlefield, 1998); A. Vali, "The Making of Kurdish Identity in İran," *Critique*, 3, 7, Güz 1995; A. Vali, "Kurdish Nationalism in İran: The Formative Period, 1942-1947," *The Journal of Kurdish Studies*, II, 2. 1997; McDowall, agy. Kürdistan'da farklı devletlerin dilsel ve kültürel politikalarının ayrıntılı bir tartışması için bkz.: A. Hassanpour, *Nationalism and Language in Kurdistan* (San Francisco: Mellon University Press, 1994).

"öteki"nin bu siyasal ve kültürel çeşitliliğinin işaretini taşımaktadır. Bu işareti taşıdığından beri derinden parçalanmıştır.

Bununla birlikte "öteki"nin çeşitliliği sadece Kürt ulusal kimliğinin parçalanmışlığını değil, aynı zamanda onun özellikle de milletler üstü niteliğini de belirler. İnkâr ve direnişin bu diyalektiği Kürt milliyetçiliğine uygun bölgesel koşullarda Kürt kimliğinin siyasal ve kültürel parçalanmışlığını aşabilen özel bir milletler üstü nitelik verir. Ancak bu hiçbir zaman teorik bir olasılıktan başka bir şey olmamıştır. Zira Kürt milliyetçiliğinin milletler üstü özelliğinin (ethos) de Kürt toplumlarının farklı gelişiminde ve içsel koşullarda yapısal sınırlamaları vardır. Bu koşullar -en önemlisi de kentsel bölgelerde burjuvazinin azgelişmiş sosyal yapısı ve zayıflığına bir de kırsal alanlardaki toprak-ağalığının ve aşiretçiliğin kolay kolay değişmeyen gücü eklenmesi- Kürt milliyetçiliğinin merkezcil eğilimlerinin altını etkili bir biçimde oyarak, onun milletler üstü niteliğinin değerini ciddi bir biçimde düşürmüştür. Kürt milliyetçiliği de derin bir biçimde parçalanmış bir durumdadır. Yapısal siyasal ve kültürel birlikten yoksun olan Kürt milliyetçiliği yerel çıkarları ve kişisel ilişkileri güden özerklik yanlısı yerel hareketlere indirgenmiştir.

Kürt milliyetçiliğinin bu siyasal ve kültürel parçalanmışlığın yapısal sınırlarını ve ölü doğmuş bölgesel özerk hareketlerine dönüşmesini aşma konusunda sürekli olarak başarısızlığa uğramasının kökleri Kürdistan'da sivil toplumun kronik zayıflığında yatmaktadır. "Öteki"nin şiddetiyle kalıcı hale getirilen bu zayıflık, Kürt siyasetinde bu vakarsız dönüşümün esas nedenini oluşturmaktadır. Bu, milliyetçiliği bölgesel özerklikten ve "etnik kolektivizm"den ayıran uçurumu başka herhangi bir faktörden daha fazla tanımlar ve bu, modern Avrupa siyasetinin acı derslerinin keskin bir hatırlatıyıcısıdır ki burada sivil toplum ile milliyetçilik arasında zorunlu bir bağ vardır: Gelişen aktif sivil bir toplum, modern toplumda, modern devletin merkezileştirme eğilimleri karşısında, demokratik siyasal süreçte kendiniifade etmesini sağlayarak, halkın egemenliği kavramının oluşabilmesinin koşulunu oluşturur.[23] Milli-

23 Bu nokta, ötekilerin yanı sıra Calhoun ve McCrone tarafından açıklanmıştır.

yetçilik konusunda orijinal olarak Batı Avrupa'nın pratik mantığı belki de, özellikle de sivil toplumun altının sistematik olarak hiç oyulmadığı komünizm sonrası Balkanların sorunlu toprakları istisna olmak üzere çağdaş dünyanın herhangi başka bir yerinden daha çok, bölünmüş Kürdistan'a uyar. Şimdi Kürt milliyetçiliği, sadece derinden parçalanmış siyasetinin merkezkaç eğilimlerinin üstesinden gelmekten ötürü değil, aynı zamanda şiddet yanlısı saldırgan dört resmi milliyetçiliğin ezici gücüne dayanmaya karşı dayanaklı hale getirmek için milliyetçi siyasal bir kültür yaratmaktan ötürü de tarihinde olduğundan daha fazla gelişen aktif bir sivil toplumda temellenmesi gerekir.

Bugün Kürt siyasal arenasına egemen olan özerklik yanlısı hareketler ne böyle bir kültür yaratmaya hevesiliier ne de yaratabilirler. Tersine Kürdistan'da sivil toplumun sürekli olarak zayıf kalması onların işine gelmektedir. Bunlar karakteristik olarak yaşam felsefelerinde (ethos) yerel oldukları, dar fikirli oldukları için, Kürt ulusal kimliğinin parçalanmış niteliğini kabul etmekten başka bir şey yapmazlar. Onun üstesinden gelemezler. Aslında bölgede çok sık olduğu gibi, kendi parçalanmış benliklerine karşı komşu egemen devletler tarafından sınırötesi siyasette kullanıldıklarında, himaye edildiklerinde ve kollandıklarında özerklik yanlısı hareketler etnik ve ulusal kimlikleri ayıran siyasal ve kültürel sınırları ciddi bir biçimde örtbas ederler. Bunların karakteristik olarak, milliyetçilik ile etnikçilik arasında gidip gelen, yerel çıkarların ve "acil" siyasi amaçların peşinden giderken, sık sık biçim ve yön değiştiren muğlâk bir kimlikleri vardır. Bu muğlâklık, özerklik yanlısı hareketlerin söylem ve pratiğini tanımlar ki zaten buna da gülünç siyasetleri ve trajik tarihleri tanık olmuştur. Özerklik yanlısı hareketlerin bir yandan kendi "öteki"leriyle olan muğlâk ilişkisi, öte yandan sınır ötesinde Kürtler ile Kürt hareketlerine karşı olan muhalifliği ve çıkar çatışmaları Kürt ulusal kimliğinin parçalanmışlığını ve çe-

---

Her ikisi de modern Avrupa tarihinden yararlanmışlardır. Bkz. G. Calhoun, "Nationalism and Civil Society," G. Calhoun (ed.), *Social Theory and Identity* (Oxford: Blackwell, 1994); D. McCrone, *The Sociology of Nationalism* (Londra: Macmillan, 1998).

şitliliğini şiddetlendirmekten başka bir şey yapamaz. Yerellikle ve bulundukları parçanın çıkarlarıyla güdülenmiş özerklik yanlısı hareketler kendi parçalanmış benliğinin işkenceye uğramış parçalarına işkence ederek Kürt kimliğinin grotesk imajını kendi aleyhine dönüştürmeye kışkırttı haddinden fazla sık olarak.

Özerklik yanlısı Kürt hareketlerin temel iki unsuru olan yabancıların himayesi ve bulundukları parçanın çıkarları Kürt ulusal kimliğinin aleyhine olmuştur. Bunlar Kürt milliyetçiliğinin yapısal zayıflığını ve kültürel geriliğini kalıcı hale getirerek, Kürdistan'daki etnik ilişkiler ve etnik kimliklerden beslenmekte ve bunları desteklemektedirler. Kürdistan'nın parçalarında periyodik olarak özerklik yanlısı hareketlerin çıkışı ve ortadan kayboluşu bu siyasal gerçeği açığa çıkarmaktadır. Bununla birlikte özerklik yanlısı hareketlerin Kürt milliyetçiliğinin kültürel oluşumu ve yapısal gelişimi üzerindeki geriletici etkilerinin ötesinde, Kürt kimliğinin ifade edilmesinin belirleyici biçimi olarak bunların devam etmesi daha gaddar bir sonuca işaret ediyor gibi görünüyor. Sanki modernite Kürt siyasetini tümüyle atlamış gibi görünüyor.

Bu sonuç çağdaş Kürdistan'da özerklik yanlısı hareketlerin izlediği durağan siyasetin içsel mantığından kaynaklanıyor. Esasen bu hareketler proaktif olmaktan çok, "reaktif"tirler ve bütün reaktif siyasetler gibi, bunların dinamikleri de karakteristik olarak "dışşal"dır. Kendi coğrafi-siyasi sınırlarının dışındadırlar, Kürdistan'da teritoryal merkezciliği kuran ve yürüten merkezi hükümetlerin iktidar ve kapasitelerinin içindedirler. Bu yüzden onların yükselişleri ve düşüşleri her zaman kendi merkezi hükümetlerinin iktidar ve kapasitesine ters orantılıdır. Özerklik siyasetinin belirli içsel mantığı ve dinamikleri Kürt tarihinde katiyen yeni değildir. Bunların çok uzun ve köklü bir modern öncesi geçmişi vardır. Bunlar Kürt beylikleri ile kendi Fars ve Osmanlı derebeyleri arasındaki ilişkiyi tanımlayan merkez-çeperin "dışşal" dinamiklerini ve "reaktif" niteliğiyle sıkı sıkıya uyuşmaktadır. Bu yüzden bu anlamda Kürt siyasetinin temel niteliği (ethos) ve karakteristik özelliği neredeyse iki yüzyıldır hemen hemen hiç değişmemiştir. Bu uğursuz tarihsel devamlılık sadece moderniteye rağmen değil, aynı zaman-

da moderniteye karşı da olmuştur. Bu, Kürt siyasetinin tarihsel durgunluğuna işaret eder.[24]

Bununla birlikte Kürt milliyetçiliğinin siyasal özgüllüğünü sadece Kürt toplumlarının içsel koşullarına atfetmek politik açıdan aptallık olduğu kadar ciddi bir teorik gözden kaçırma da olurdu. Doğrudur, mevcut Kürt toplumlarındaki modern öncesi ve modern karşıtı siyasal ve kültürel güçlerin ve ilişkilerin gücü ve sürekliliği Kürt ulusal kimliğinin parçalanmış niteliğinin nedenini sadece kısmen açıklar. Zira kimlik siyaseti üzerine son zamanlarda yazılan teorik yazılara atılan şöyle hızla bir bakış bize ulusal ya da başka türlü olsun kimliğin her zaman farklılığı önceden varsaydığını ve onsuz düşünülemeyeceğini anımsatır. Kimlik benlik (öz) ile öteki arasında farklılık anlamında bir ilişkidir. Her zaman ötekinin izini gerektirir ve her zaman ötekiyle birliktedir. Hiçbir zaman sabit ya da istikrarlı olmamıştır, "ötekinin" kimliğini belirleyen farklılık(lara) yanıt vererek değişir.[25] Bu kabataslak tanım şu basit teorik bir nok-

24 Kürt beylikleri Osmanlı ve İran devletlerinin sınırları içinde yarı özerk hukuksal-siyasal bütünlüklerdi. 16. yüzyılın başlarında, Osmanlı ile Safevi devletleri arasındaki askeri çatışmanın ve bunun sonucunda Kürt topraklarının bölünmesinin onlara bölgesel siyasette öngörülmeyen bir biçimde ön plana çıkardığı zamanlarda, koşulları hakkında pek bir şey bilinmiyor. Kürt beylikleri, Cuma günleri yönetici monarşilerinin adına okunan hutbelerde Osmanlı ve İranlı derebeylerinin üstün otoritesini resmi olarak kabul etmiş ve buna boyun eğmişlerdi. Uygulamada onların kendi yöneticileriyle olan ilişkisi, bazen feodal vasallığı yakından andıran bir aşiret yapısında düzenleniyordu. Harç alma ilişkisinin biçiminde meydana gelen bu değişim, büyük oranda Osmanlı ve İran devletlerinin siyasi ve askeri iktidarlarına; onların ters bir tarzda da olsa Kürt beyliklerindeki siyasi ve idari gücün gerçek sınırlarını belirleyen merkezleştirici işlevlerinin etkili bir menziline bel bağlıyordu. Bu nedenle, devlet iktidarının keskin bir biçimde merkezileştirilmesi ya da ademi merkezileştirilmesi dönemlerinde iktidar dengesi bozulduğunda, çarçabuk silahlı çatışmaya giren bu iki devlete karşı onların yürüttüğü siyasetin niteliği "tepkici"ydi. Kürt beyliklerinin, gelişmelerinin farklı dönemlerindeki yapılarının ve örgütlenmelerinin açıklamaları için bkz.: van Bruinessen, age.; Hassanpour, age; C. J. Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan*, 2 cilt. (Londra: Cape, 1836).

25 Son yıllarda kimlikle ilgili söylemde patlamalara tanık olundu. Bu patlamanın büyük bir nedeni de özellikle Jacques Derrida'nın olmak üzere post-yapısalcı filozofların eserlerine ve bunların post-modernci değerlendirmelerine yönelik artan akademik ilgidir. Ancak bu akademik modaya rağmen, konuyla ilgili yazılan ciddi teorik yazılar oldukça kıttır. Bkz.: J. Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970); E. Laclau

tayı içerir: Kimlikler birbirleriyle olan "farklı"lıklarıyla temsil edilirler ve bu ilişkiyi tanımlayan farklılık sistemindeki değişikliklere göre değişirler. Her zaman ilişkiseldirler.

Savımız için bu teorik noktanın ima ettiği şey açıktır: Kürt milliyetçiliğinin siyasal özgüllüğü de kısmen Kürt kimliliğinin kendi "öteki"leriyle olan değişen ilişkisiyle tanımlanır. İnkâr ve direniş diyalektiğinde zaten açık olan bu ilişki "farklılığın" şiddetinin, siyasi dışlamanın ve bastırmanın bir ilişkisidir. Kürt kimliğinin sürekli bastırılması bu toplumlarda Kürtlerin "ötekileri"nin koşuludur, kendi vatanlarında yabancı olarak konumlarıdır. Şiddetin bu diyalektiği sadece Kürt ulusal kimliğinin niteliğini (ethosunu) değil, aynı zamanda onun kendi ötekileriyle olan ilişkisinin biçimini de belirler. Kürtlerin temsilsiz bir konumda kalmaları kimliklerine olan takıntılarının temel nedenidir. Bu, Kürt milliyetçiliğini Batı Avrupa'daki klasik milliyetçilikten ayırarak, ona belirli bir nitelik atfeder.

Zira Avrupa'da klasik milliyetçilik moderniteyle başlamış ve buna sivil toplumun ve demokratik vatandaşlığın doğuşu eşlik etmişken, Kürt kimliğinin inkârıyla hızlandırılan Kürt milliyetçiliği ise, tersine Kürdistan'da sivil toplumun ve demokratik vatandaşlığın bastırılmasına dayanmaktadır. Bu, Kürdistan'da modernitenin koşullarını bastırmayı isteyen modern bir siyasettir: Ötekileri tarafından sistematik olarak zorla uygulanan asilmasyon siyasetinin karakteristik bir pardoksudur bu.

Bu paradoks Kürt milliyetçiliğinin moderniteyle olan ikircikli ilişkisini başka her şeyden daha fazla açıklar. Bu ikirciklik, kökleri açıkça kendi siyasal zayıflığında yatan bir ikircikliktir. Doğrudur, Kürt milliyetçiliğini yapısal koşulları ona moderniteye yönelik kendi siyasal ve kültürel başarılarını takdir etmesine izin vermemiştir. Bu durum, Kürt milliyetçiliğinin oluşum döneminde böyleydi ve bugün de geçerliliğini korumaktadır. Kürt milliyetçilerinin mo-

(ed.), *Writing and Difference* (Londra, 1976); "The Making of Modern Political Identities," (Londra: Verso, 1994); *Emancipations* (London: Verso, 1997); W. E. Connoly, *Identity and Difference: Democratic Negotiation of a Political Paradox* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991); G. Bennington, *Negotiations* (Londra: Verso, 1995).

derniteye yönelik hevesleri ve onu takdir etmeleri modern bilim ve teknolojide pozitivist bir inancın sınırlarını nadiren aşmıştır. Karakteristik olarak sosyal gelişmenin modernist önermelerinde bulunan modern bilimsel teknik bilgide bu pozitivist inanç modernitedeki "neden"in en radikal işlevini, yani geleneğin, özellikle dinsel ve siyasal geleneksel otoritenin eleştirisini kolaylıkla gözden kaçırır. Dolayısıyla milliyetçi aydınların geleneğe ve geleneksel otoriteye yönelik her ne kadar hâlâ büyük oranda sessiz olsa da şimdiye kadar olan genel ikircikleri, sesini çıkarsa bile, ancak özerklik yanlısı hareketlerin sürekli olarak yaşadıkları siyasi ve askeri yenilgilerin ardından kendi kendini haklı çıkarmanın banal dilinde çıkarmıştır. Bu ikirciklik milliyetçi aydınların moderniteyle olan muğlâk ilişkisinin mantıksal bir sonucudur. Bunlar, tam da milliyetçi bir söylemin özüyle birlikte işleyerek ve onun içsel tutarlılığının altını oyarak birbirini önvarsayarlar.

Her ne kadar milliyetçi aydınların geleneksel otoriteye yönelik bu ikirciklikleri "siyasi nedeni" etkili bir biçimde kısırlaştırsa da, Kürt milliyetçi siyaseti ve kültüründe modernitenin kronik zayıflığının tek nedeni katiyen değildir. Bunun başka daha önemli bir nedeninin olduğunu gördük. Kürdistan'da Kürt ulusal kimliğinin ve milliyetçi siyasetinin parçalanmışlığını devam ettiren ve sürekli yeniden üreten, farklılığın ve sivil toplumun bastırılması ve "ötekinin" şiddeti de modernitenin siyasal ve kültürel koşullarının altını etkili bir biçimde oymaktadır. Bu yüzden mesele göründüğünden daha da karmaşıktır: Modernite Kürt milliyetçiliğini atlamadı, tersine onu söylemde ya da pratikte onaylamadan yarattı.

Bu tarihsel sürecin paradoksal sonucu hâlâ bizden kopmuş değildir; bizim Kürt milliyetçiliği olmadan Kürt milliyetçilerimiz vardır, yani aynı zamanda doğru olan tarihsel bir anomalidir de bu.[26] Bununla beraber biz burada bu tarihsel anomaliyi değil, ter-

---

26 Söylem ile uygulama arasındaki çelişki modern siyasal hareketlerin ortak bir özelliğidir. Kürt milliyetçiliği durumunda bu mesele daha karmaşıktır. Bu, ulusal siyasal bir uygulamanın tümden olmayışı kadar bir çelişki değildir; ulusal söylemin halk üzerinde cazibesi vardır ancak halkın siyasal varlığından, yani bunu siyasal uygulamaya dönüştürmenin koşul ve araçlarından yoksundur. Bu, kitlesel siyasal bir ideolojiden ziyade popüler siyasal bir fi-

sine onu yaratan özgül siyasi ve kültürel süreci, yani Kürdistan'ın ikinci bölünmesinden hemen sonra Türkiye, İran, Irak ve Suriye'de başlayan ulus devlet inşa sürecini ele alıyoruz. Bu süreç bu dört durumun her birinde de farklı bir biçimde gelişti. Ancak onun stratejik amacı, yani kimlikleri, nüfuslarının kolektif kimlikleriyle belirlenen devletleri inşa etme amacı her yerde aynı kaldı. Bu durum esas olarak siyasi iktidarın meşruiyeti ve yasallığı için elzem olarak sayılmaktadır.

Teorik olarak bu yeni devletlerde siyasi otorite anayasal ve demokratikti. Hüküm süren despotun kırbacından değil, halkın kolektif iradesinden türemişti. Anayasal olarak demokratik "halk egemenliği" doktrini bu modern kimliğe hukuksal bir temel sağlıyordu ama siyasal ve kültürel süreçleri sağlamak çok farklıydı.

Kendi uluslarıyla birlik oluşturdukları varsayılan bu yeni devletlerin kimliği askeri güç ve yeni "resmi/ulusal ideolojilerle biçimlendirildi. Bu devletlerin oluşumunu izleyen teritoryal merkeziyetçilik süreci, yürütme ve yasama otoritesinde vücut bulan halk iradesinin tekçi bir tarzda, bölgesel ve yerel muhalefet ya da başkaldırma olmaksızın belirlenmiş kendi toprakları boyunca yürürlüğe konulmasını sağladı. Ancak bu yeni devletler çok geçmeden otorite ve meşruluğa yönelik kendi modern iddialarının gerçekleşmesinin,

kirdir. Kritik önemi bulunan bu fark, sadece Kürdistan'da etkili harekete geçirici bir gücün olmayışına ingirgenemez; bu, Kürt milliyetçiliğinin yapısal koşullarında derinlemesine kök salmış, egemenlik ile özerklik arasında var olan temel bir fark anlamına gelir. PKK'nin oluşumu ve gelişimi bu argümanın doğru olduğuna tanıklık etmektedir. PKK, Kürdistan'ın bağımsızlığını talep eden açık milliyetçi bir stratejiyle savaşını başlatan önemli tek modern Kürt siyasal örgütüdür. Ancak Mart 1993'te, neredeyse on yıl süren aktif bir milliyetçi siyasetten sonra, PKK stratejik amacını değiştirerek, Türkiye'de federal siyasal bir sistemin oluşmasını talep etti. Bu talep, 1998 Kasımında, liderleri Türkiye ile olan silahlı çatışmaya siyasi bir çözüm bulmak üzere Avrupa'ya geldiğinde, daha da değiştirilerek, özerkliğe dönüştü. Bununla birlikte PKK'nin stratejik amacındaki bu radikal değişim, onun Türk egemenliğinin çatısı altında siyasal bir çözüme yönelik tartışmalarla yan yana ortaya çıkan, milliyetçi söylemini etkilememiş gibi görünüyor. Bu paradoks sadece muğlâk bir siyasal kimliğe değil, aynı zamanda elli yıl önceki Mahabad Cumhuriyetinin söylemini ve uygulamasını karakterize eden milliyetçilik olmadan milliyetçi olanların tuhaf durumuna da tanıklık etmektedir. PKK'nin siyasal gelişimi için bkz. Barkey ve Fuller, 1998, age.; Olson, 1996, age. Mehabat Cumhuriyetinin söylemi ve uygulaması için bkz. Vali, 1997, age.

kabul edilmiş "ulusal" topraklarını etkili bir şekilde kontrol etmenin dışında başka şeyleri gerektirdiğinin farkına vardılar. Modernite siyasi iktidarın geleneksel odak noktasını değiştirmişti.[27]

Böylece topraklar üzerinde etkili bir denetimin yürürlüğe konması gitgide kendi halkının, yani yeni devletin tebaaları/vatandaşları üzerinde etkili bir denetimin sağlanmasına bağlanmaya başladı. Gerçekten de halk; devlet ve ulusun sadece bir arada varolmadıklarını aynı zamanda bölünmez olduklarını da onaylamanın peşine düşmüş siyasi iktidarın stratejik amacı haline geldi. Ulus ve devletin varsayılan bu "organik" birliği aynı zamanda, bu bütünlükler içinde ulus-devletin oluşması süreçlerinin ideolojik bileşeni haline gelmiş resmi milliyetçiliklerle geriletilmişti. Resmi söylem ulus ve devletin aynı olduğunu; aynı kimliklere sahip olduğunu; her ikisinin de egemen ve bölünmez olduklarını ileri sürüyordu. Devlet iradesi ve onun yönetme kapasitesi, ulusun bağımsız varlık koşulları olan iradesini ve iktidarını gösteriyordu.

Bu ülkelerde devletin oluşum süreçleri, niyetlendikleri ve niyetlenmedikleri sonuçları gibi moderndi. Siyasi iktidarın stratejik amacını değiştiren; devlet ve ulusun, yöneten ile yönetilenin demokratik kimliğidir. Modern devlet vatandaşlarının kimliğini, "farklılığı" yani etnik ve kültürel farklılığı hedefleyerek, bunları bastırarak, böylelikle onları egemenin kimliğine, yani ulusal kimliğe uydurarak tanımlar. Modern ulusal kimlik her zaman olmasa da

27 Bu nokta Foucault'un yönetmekle ilgili çok alıntılanan denemesinde kullandığı argümana atıfta bulunur. Ne var ki Foucault, modern siyaset ve yönetimin kavramlaştırılmasına yönelik kendi argümanının sonuçlarını tam olarak araştırmıyor. Bunun büyük bir nedeni onun liberal siyasal teorinin temel felsefi öncüllerinden bazılarına olan sorunlu yaklaşımı ve tavrıdır. Bu nokta onun iktidar ve yönetim üzerine olan yazılarına son zamanlarda getirilen bazı eleştiriler tarafından kaydedilmiştir. Foucault'un yönetme üzerine olan denemesi G. Burchell, vd. (eds.), *The Foucault Effect* (Londra: Harvester Wheatsheaf, 1991), adlı eserde yer almaktadır. Foucault'un denemesi üzerine eleştirel analiz ve yorumlar için bkz. B. Hindess, *Discourses of Power from Hobbes to Foucault* (Oxford: Blackwell, 1996) ve "Politics and Governmentality," *Economy and Society*, 26, 2, 1997; C. Gordon, "Governmental Rationality" ve G. Burchell, "Peculiar Interests: Civil Society and Governing the Sy stem of Natural Liberty," her ikisi de Burchell, vd. 1991, içinde; A. Barry, vd. (eds.), *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government* (Londra: University College Londra Press, 1996).

genellikle siyaset tarafından yazılan çoğunluğun etnik kimliğidir. Dolayısıyla bu anlamda hem ulus-devlet hem de devletsizlik modernitenin ürünüdürler. Aynı tarihsel sürecin diyalektik karşıtlarıdırlar.

Ulus-devlet kurumu ve bununla ilişkili siyasi ve kültürel süreç ve uygulamalar modernitenin en etkili başarısı olarak yaygın biçimde alkışlanmasına karşın, devletsizliğin ve sonuçlarının modern felsefi ve siyasi söylemde aynı ayrıcalıklı konumu nadiren olmuştur. Devletsiz birey, moderniteye karşı savaşan geçmişin bir kalıntısı olarak ya da tarihe karşı savaşan modernitenin sadece bir kazası olarak görülür. Her iki şekilde de sonuç aynıdır: Devletsizler ve onların iddiaları modernitenin siyasi ve felsefi söyleminde ya da onun tarafından temsil edilemezler, hiç değilse siyasi olarak.[28] Modernitenin siyasi söyleminde devletsizlik; açlık, yoksulluk ve evsizlikle eş

---

28 Batı toplumlarının değişen etnik ve ırksal terkipleri ve bununla ilişkili sosyal ve siyasal marjinalleşme ve dışarıda bırakılma, vatandaşlık kavramında akademik düzeyde bir ilginin canlanmasına yol açmıştır. Sosyal ve siyasal teorisyenler haklı olarak Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın gitgide artan çok-etnikli ve çok-kültürlü toplumlarında kuralcı vatandaşlık kavramının eksikliklerine ve bu toplumların etnik ve ırksal gruplarının demokratik bir biçimde temsil edilmelerini sağlamadaki başarızlıklara işaret etmişlerdir. Bu yüzden bunlar, siyasal ve kültürel süreçlerde dışlanmış ve marjinal kalmış olanların temsil düzeyini sağlamak üzere, demokratik toplumlarda vatandaşlık koşullarının ve siyasal katılımın yeniden bir tanımını ileri sürmüşlerdir. Son zamanlarda vatandaşlık ve etnisite üzerindeki bu "reviziyonist" çalışmalar besbellik ki çağdaş Batı'daki demokrasi ve demokratik sürecin niteliğiyle ilgili önemli sorular sormaktadır ama bunlara doğru cevaplar verememektedir. Will Kymlicka'nın çok sık alıntılanan, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 1997) adlı eseri buna temel bir örnektir: Zira yazara göre demokratik sürecin etnik ve kültürel farklılıkları temsil edememesi vatandaşlık kavramının, yani onun toplumda gerçekleştirme koşullarının ve haklarının yetersizliğinde kök salmıştır.
Bununla birlikte yazar böyle yaparak, bunu siyasal egemenlikle ve onun demokratik siyasal sürecin üzerindeki kısıtlamalarıyla bağlantılı kılarak, böylelikle egemenin "etnik" kimliğinde, iktidarın kimliğinde hiçbir değişiklik olmaksızın vatandaşlık koşullarında bir değişimi talep etmektedir. Kymlicka'nın içinde sorularını sorduğu ve bunlara cevap verdiği haklar söylemi, egemen olmayan kimliklere hiçbir yer bırakmayan egemenlik söylemiyle belirlenmektedir. Marjinal olan, dışarıda bırakılmış ya da devletsiz olanlar temsil gücü olmayan, temsil edilmeyenler olarak kalmaktadırlar. Siyasal teori, eğer temsil edilmeyenleri temsil edecekse, egemenlik söyleminin dar etnik sınırlarını kırmalıdır.

tutularak merhamet ve şefkat uyandıran insani bir mesele olarak tasavvur edilmektedir. Bunun nedeni devletsizliğin siyaset olarak, devletsiz olanların ise "siyasi tebaa" olarak düşünülmesi, modernitenin siyasi söyleminde ulus-devlet kurumuyla ve ulusal egemenlikle içsel biçimde bağlantılı olan belalı bir haklar sorununu çağrıştırmasıdır. Bu yüzden devletsizlerin modern siyasi kimliklerinin olmamasında pek şaşılacak bir şey yoktur. Devletsizlerin kimlikleri ve hak iddiaları, modern ulus-devlet tarafından inkâr edilerek, modernitenin tarihsel ötekisine dönüştürülmektedir. Bu bizi geri Kürtlerin kötü durumlarına ve parçalanmış kimliklerine götürür.

Kürt kimliğini bastırmış olan egemen devletler, modernitenin bütün evrensel iddiaları gibi halkın demokratik meşruluğunun ve iddialarının da Aydınlanmada ve kapitalizmde kök saldığını ileri sürüyorlardı. Ne varki, devletin şiddete dayalı oluşum süreçleri bu ülkelerde başladıkları zaman liberal kültür ve kapitalist üretim ilişkileri henüz tam olgunlaşmamışlardı. Bu da ulus ve devletin kendi anayasalarında varsaydıkları ve koydukları tekçi kimliklerinin silah zoruyla oluşmak zorunda olduğu anlamına gelir. Bu yüzden pratikte süreç tersine döndü. Kültürel ilişkilerin neredeyse kaçınılmaz olarak siyasi ilişkilerin gerisinde kaldığı eşit olmayan tarihsel süreçlerde kendi uluslarının kimliklerini -hem dış sınırını hem de ulusal kimliklerin içsel özünü- tanımlayanlar bu ortaya çıkan devletlerdi. Bu yüzden Türkiye, İran ve (daha sonra) Irak'taki resmi milliyetçiliğin ideolojik zayıflığı bu ülkelerdeki tekçi egemen ulusların ve ulusal kimliklerin oluşması süreçlerinde politik şiddetin yoğun bir biçimde kullanılmasıyla desteklenmek zorunda kaldı.

Bununla birlikte sürecin bu tersine dönüşü bu toplumlardaki milliyetçiliğin eşsiz bir özelliği hiç değildir. Tersine, çağdaş bilimsel çalışmalarda çokça kaydedildiği gibi ulusun ve ulusal kimliğin oluşmasında modern devletin kilit rolü dünya düzlemindeki milliyetçiliğin ayırt edici özelliğidir. Ulus modernitenin "siyasal biçimidir" ama modern dünyada neredeyse her yerde ona tarihini ve kimliğini veren devlet tarafından biçimlendi.[29]

---

29 Bu fikir hiç de yeni değildir. Aşağı yukarı Renan'ın "Ulus Nedir" adlı dönüm noktasını oluşturan denemesinden bu yana vardır. Bu denemenin yeni bir

Milliyetçiliğin bu evrensel gerçeği modernitenin siyasal biçiminin de evrensel olduğu ama sadece özelliklerinde evrensel olduğu anlamına gelir. Yani modern ulusları oluşturan ve onların kimliklerini tanımlayan devletler biçim ve nitelik olarak farklılık gösterirler. Bu farklılıklar tarihsel olarak modern öncesi güçlerin ve ilişkilerin modern siyasi ve kültürel süreç ve uygulamalarda ifade edilmesiyle tarihsel olarak oluşturuldular. Geçmişin stratejik olarak kullanılması ulus ve ulusal kimliğin oluşmasının siyasi ve kültürel süreç ve uygulamalarına içseldir ama bunun mutlaka bir maliyeti vardır. Bu maliyet özellikle de milliyetçilik kafayı geçmişle bozduğunda ve geçmişi modern bir gelecek yaratmak için harekete geçirdiğinde yüksek olur. Geçmişle böyle kafayı bozmak ulusun moderniteyle olan ilişkisinin altını oyar. Etnisite, hükümet işinin yürütüldüğü bütünleşmiş bir ulusal alanın sınırlarını tanımlayan, tek değilse de ana ilke olarak siyasal gerekçenin yerini alır. Siyasi gerekçenin etnisite tarafından yerinden edilmesi,

Kronik iktisadi geriliğin arka yapısına karşı hilkat garibesi yaratan modernitenin bir çarpıklığıdır.

Türkiye, İran, (daha sonra) Irak ve Suriye'deki modern devletler tarafınan bu şekilde oluşturulan egemen uluslar bu sapmış modernitenin siyasal biçimleriydi. Bunların moderniteyle olan ilişkisi, gerekçeyi cisimleştiren otoriter devletler tarafından kesilmişti. Egemen etnisite tarafından güdülenmiş gerekçe çok-etnikli ve çok-kültürlü toplumlarda gerekli koşulları neredeyse hiç yaratamadı. Bu yüzden onların laikliğe yönelik şiddete dayalı dürtüleri, çok çabuk modernizasyonun otoriter stratejilerine karşı sırtlarını dö-

---

İngilizce çevirisi şu eserin içinde yer almaktadır: H. Bhabha (ed.), *Nation and Narration* (Londra: Routledge, 1988). Yakın zamanlarda Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); ve Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londra: Verso, 1983) eserleriyle en iyi şekilde örneklenen, millet ve milliyetçilik ilgili "yorumlayıcı" kavramları içeren literatürün gitgide artan etkili bir bölümünü biçimlendirmiştir. Millet ve milliyetçilikle ilgili yorumlayıcı kavramların teorik bir değerlendirmesi ve bu düşüncenin eleştirel bir tartışması, onun siyasal ve metodolojik önemi ve teorik sınırlamaları ve yanlışları için bkz. benim şu denememe: "Nationalism and Kurdish Historical Writing", *New Perspectives on Turkey*, 14, Bahar 1996.

nen Kürtlerin önderlik ettiği silahlı muhalefetine yol açmasından şaşılacak bir şey yoktur. Modernitenin bu sapmasının, toplumda modernizasyon ile sekülerleşmenin arasında yer alan sosyo-kültürel alanın altını ciddi bir biçimde oymuştur.

"Resmi gerekçeyi" din ve geleneğe karşı yürütülen bir savaş içine iten, yeni "ulusal" siyasi alanda modernleşme ve laikleşme stratejilerinin bu kopukluğuydu. Yeni devletlerde cisimlenen bu"resmi gerekçe" bu devletlerin otoriter yönetimlerinin direkleriydi. Bu resmi gerekçe, onların modernleştirme ve laikleştirme stratejilerini sadece egemen etnisiteler tarafından tanımlanan "ulusal" siyasal alanlarda meşrulaştırmak için harekete geçirildi. Sonuçta, yeni devletlere olan muhalifliklerinin din ve gelenekle derinden renklendiği egemen olmayan-boyunduruk altındaki etnisiteler marjinalleşti. Türkiye ve İran'daki ilk Kürt isyanları kesinlikle bu marjinalleşmeye yönelik geliştiler. Modern devletler Kürtlerin temsil edilmedikleri ve edilemeyecekleri ulusal siyasal alanlar oluşturdular.

Siyaset ile kültür arasındaki bu hayati uyuşmazlık sadece bu ulus-devletlerin çocukluk dönemine ait olan tarihsel bir kaza değildi, tersine ortaya çıkmakta olan ulus-devletlerde anayasal vatandaşlık tanımında doğal sonuçları olan siyasi süreçlerin sürekli bir özelliğiydi. Bu devletlerin anayasalarındaki otorite ve meşruluğun niteliğini tanımlayan halk egemenliği doktrininin altı, onların başat etnisitelerinin kimliğini taşıyan vatandaşlık nosyonlarıyla ciddi biçimde oyulmuştu. Kendilerini Türk, Fars ya da Arap olarak nitelemeyenler, kendi etnik ve kültürel kimliklerini inkâr etmeyip, kınamadıkça, bu yeni ortaya çıkan ulusal devletlerin vatandaşlıklarından da çıkarıldılar. Böyle yapmayı başaramayanlar ise çoğu zaman ilkin direnip, başkaldırıp, isyan ettikten sonra itaat etmeye zorlandılar ve sonunda da itaat ettiler. Onların yeni devletlere üye olmaları ne gönüllüğe dayanıyordu ne de seçeneğe. Siyasi zorlamanın bir ürünüydü. Aslında bu devletlerin anayasalarında egemenliğin koşulları ile vatandaşlık koşulları arasında temel bir uyuşmazlık vardı ve hâlâ da var. Halk egemenliği ile "etnik" vatandaşlık arasındaki bu uçurum, bu dört ulusal devlette egemenler ile Kürtler arasındaki ana düzenleyici olan siyasal zor ile kapatılmaktadır.

Bu son nokta özellikle öğreticidir. Bu, Kürdistan'da Kürtler ile egemen kimlikler arasındaki ilişkiyi tanımlayan koşulların değişmeden kaldığı sürece siyasal zor ve şiddetin devam edeceğini akla getirir. Bu bakımdan, bu ilişkinin kısa ama şiddet dolu tarihinin sürekli tanıklık ettiği en önemli mesele, bu devletlerin anayasalarında kutsal bir yere sahip olan modern siyasal egemenlik kavramıdır. Bu kavram Kürt ve egemen kimliklerin sınırlarını belirleyerek, bu devletlerin kendi Kürt topluluklarına karşı yönetim tarzını biçimlendirmiştir. Bu egemenlik kavramı, toplumda "güç ilişkilerinde" "yönetim biçimi" olarak somut siyasetin alanı dışında siyasi iktidarın tarih ötesi bir bakış açısını gerektirir. Siyasal iktidarın egemenlik kavramıyla biçimlendirilen bu siyaset nosyonu gerçek siyasi güçler arasında var olan mevcut ilişkilerin değişen sınırlarının dışında kalır, bu yüzden de kendi dinamiklerinden ve değişiminden etkilenmez. Bu, iyi hükümetin yönetim biçimine zarar verir. Bu yüzden bu devletlerin yönetim biçiminin, onların Kürt topluluklarını yönetme şeklinin, egemenlik meselesinden etkili bir biçimde ayrılması gerekir. Bunun yerine Kürt topluluklarının idaresi, genel iktidar alanına ve vatandaşların yönetimine ait olan siyasal bir süreç olarak ele alınmalıdır.

Birkaç kelimeyle açıklamak yerinde olacaktır. Bu modern egemenlik kavramı sorunludur. Devletin yönetim biçimine dışsal kalırken, siyasal iktidarın kimliğini ve meşruluğunu tanımlar. Sivil toplumu referans göstermemeyi önvarsayan siyasi iktidarın kanunlaşmasına yönelik hukuki-siyasi bir ilkeyi gerektirir. Bu modern egemenlik kavramı bu sıfatıyla kimliği her zaman tekçi, sabit ve etnik olan siyasal iktidarın kimliğiyle tanımlanan "birleşik uyruklar" olarak yaşadıkları birleşik bir "ulusal siyasal alan"a işaret eder. Bu yüzden ilkesel olarak farklılıkları tanımaz ve sivil toplumdaki mevcut siyasi, iktisadi ve kültürel farklılıkar ve çıkarlar ya bu"ulusal siyasal alan"dan dışlanırlar ya da devletin toptancı mantığıyla sınıflandırılırlar. Ancak her iki durumda da sonuç değişmez: Anayasada kanunlaşan siyasi iktidarın tekçi etnik kimliğine uydurulmayan kimliklerin dışlanması ya da bastırılması ve dolayısıyla onların ulusal siyasal alanda kendilerini anayasal olmayan ve gayri meşru

olarak ifade etmelerinin belirlenmesi. Egemenliğe göre ayarlanan siyasi iktidarın yönetim biçimi sivil toplumun devletleştirilmesine (*"etatisation"*) yol açar, onun gelişimini ve büyümesini önler.

Bu bakımdan sivil toplum içindeki bireylerin, grupların ve toplulukların siyasi iktidarla olan ilişkisini düzenleyen vatandaşlık kavramının hayati önemi vardır.[30] Egemenlikle ilişkili olan vatandaşlık kavramı her zaman siyasi iktidarın etnik kimliğini taşır. Egemenliğin hukuksal çerçevesinde devletin işlevlerini birleştirmenin ana odak noktasını oluşturur, dolaysıyla da egemen olmayan siyasal ve kültürel kimliklerin, barışçıl ve anayasal yollarla "hakları"nı tanınmasını talep ettiklerinde bile, siyasal süreçten dışlamanın ana araçlarını da oluşturur. Modern devlette egemenlik siyasetin temel yönetim biçimi ilkesi olarak kaldığı sürece, vatandaşlık kavramı "ulusal" siyasal süreçte egemen olmayan kimliklerin-bireylerin, grupların ve toplulukların-demokratik haklarının ve çıkarlarının ifade edilmesine yönelik bir temel sağlayamaz.

Bu kimliklerin, hakların ve çıkarların köklerinin modernitede yattığını ileri sürülmekteydi ama egemenlikten kaynaklanan ya da onunla ilişkili olan hiçbir modern siyasal kavram modern devletin hukuksal-siyasal çerçevesinde egemen olmayanların "yaşanmış deneyimlerini" anlayamaz ya da açıklayamaz. Bu paradoks bir çözümü değilse bile, bir anlamayı gerektirir.

Egemenlik, yönetim ve sivil toplum: Tartışma

Bu açıklama, bu yönde atılacak ilk adımın "etnisiteye" dayalı

30 Demokratik düzende devletin ve sivil toplumun sınırlarını vatandaşlık kavramının düzenlediği yaygın bir biçimde ileri sürülmektedir. Bu tez, Geoffrey Andrews'in editörlüğünü yaptığı bir koleksiyon olan *Citizenship* (London: Lawrence and Wishart, 1991) adlı esere David Held ve Bhikhu Parekh'in yaptığı katkılarla açık bir biçimde savunulmaktadır. Bu savın gerçekliği bir yana dursun, demokratik süreçte vatandaşlığın düzenleyici işlevinin özerkliğini alabildiğine abartarak, sivil toplumun gelişiminde siyasal iktidarın etnik kimliğinin dayattığı sınırları göz ardı etmektedir. Bu mesele bu denemenin bir sonraki bölümünde ele alınacaktır. Ayrıca bkz. B. S. Turner (ed), *Citizenship and Social Theory* (Londra: Sage, 1993), özellikle de Hindess, Kalberg ve Turner'ın katkılarına.

egemen vatandaşlık kavramlarının yerine devlet ve toplumu sahiplenme konusunda bütün etnik, ırksal, dinsel ve kültürel nitelikleri dışlayan demokratik vatandaşlık nosyonlarının yer aldığı radikal anayasal reformların uygulanmasını önerir. Ancak bu öneri tecrit etme konusunda etkili değildir. Aslında önerilmiş anayasal reformlar aynı zamanda bu devletlerin siyasal iktidarlarının tekçi etnik kimliğinin yeniden radikal bir biçimde tanımlanmasını içermiyorsa, kendi teorik öncülerini de yerle bir edecektir: Bir başka deyişle sonuçta bu toplumlarda siyasi iktidarın amaçlarının, yöntemlerinin ve görevlerinin yeniden tanımını gerektiren, hükümet ile devletin tüzel birliği arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanmasıdır. Bu, önerilen anayasal reformların başarıya ulaşılması için zorunludur. Ne var ki egemenlik kavramının hukuksal birliğinin eleştirisi, kökleri devletin yönetim biçiminin radikal bir biçimde yeniden tanımlanmasında yatan çok daha önemli başka bir koşula işaret eder. Bu koşul siyasi iktidar ile sivil toplum arasındaki ilişkiyle ilgilidir: Devlet yönetim biçiminin yeniden tanımlanması, ister istemez sivil topluma bir referansı gerektiren siyasal iktidarın kanun haline gelmesi için yeni kukuksal bir çatı gerektirir. Bunun siyasi iktidarın hukuksal olarak yasallaşmasında bütün grupların etkin bir biçimde katılımını sağlayarak etnik, ırksal ve kültürel çeşitliliği hesaba katması gerekir.

Modern toplumda hükümetin yönetim biçimini ve siyasi iktidarın kimliğinin yeniden tanımlanmasına yönelik girişimlerde sivil toplumun özgül yapısının hesaba katılmasının hayati bir önemi vardır. Bu anlamda modern hükümetin yönetim biçimi karşılıklıdır; egemenin söylem ve uygulamalarıyla sürekli olarak pekiştirilen, toplumun giderek artan "devletleştirilmesinden temelden radikal bir kopuştur; modern devlette siyasi sürecin hakiki demokratikleşmesini sağlayabilecek "devletin hükümetleşmesine" bir geçiştir bu. Zira siyasal iktidarın yönetim biçiminin ve kimliğinin siyasal "yönetim teknolojisi" bakımından yeniden tanımlanması; etnik öznellik ve farklılık biçimlerini, hükümetin görev ve amaçlarının siyasi mücadele ve çekişmelerin tek ilkesi olduğu demokratik siyasal bir sürecin değişmezleri olarak temsil edebilen bir sivil toplumu gerektirir.[31]

---

31 Bu nokta için bkz. Graham Burchell'in, Foucault'in yönetme kavramının ge-

Yukarıdaki tartışma, sivil toplumun modern devlette siyasal (egemen) iktidarın işlevsel sınırlarının ve hudutlarının tanımında tuttuğu eşsiz konumuna göndermede bulunur. Bunun nedeni sivil toplumun devletin yasal düzenlemelerinin birleştirici çerçevesinde konumlanan ama merkezleştirici işlevlerine ulaşamayan bir oluşumu göstermesidir.[32] Bu anlamda sivil toplum, modern devlette hem "içsel" hem de "dışsal"dır; siyasi iktidarın sınırında "işlemsel" bir alandır ve onun merkezileştirici etkilerinden sakınan her şeydir.[33] Bu şekilde sivil toplumun sınırları siyasal iktidarın merkezleştirici işlevelerinin sınırlarını, modern devlette onun etkisinin menzilini tanımlayarak, böylelikle ulusal asayişin sağlanmasında uygun tekniklerinini kullanması için hükümete hayati önemi bulunan bir alan yaratır. Ancak mesele şudur: Yöntetim teknikleri sivil bir topluma referansı gerektirdiğinde, bu, tebaa ile siyasi iktidar arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanmasını -yani genellikle vatantaşlık kavramıyla ilişkili hak ve özgürlüklerin yeniden tanımlanmasınıda gerektirir ki bu da tebaa-nüfusunun devlet karşısındaki özgürlüğü, toplumda hükümetin esas yönetim biçiminin bir koşulu olan onun egemen mantığının merkezi bir bileşeni haline gelir.[34] Bu yüzden bu anlamda sivil toplum hükemete, kendi otoritesini sağlamak üzere kendi uyruklarına-vatandaşlarına uyguladığı önceki yükümlülükten kaynaklanan meşruluk biçimleri olmaksızın siyasal

lişimi ve tartışması, G. Burchell vd., age., 1991, içinde.

32 Sivil toplum her zaman devletin yasal düzenlemelerinin birleştirici çatısı altında işlev görür ki bu da, çağdaş meraklıları tarafından yaygın olarak savundukları özerklik mitini açıkça ortadan kaldırır. Althusser bu noktayı, Gramsci'nin sivil toplumla ilgili kavramını kısa ama derinlemesine ele alan eleştirisine etkili bir biçimde yerleştirmiştir. Althusser'in iktisadi düzeyin egemenliğiyle yapılanan sosyal bütünlük kavramı onu diğer bir uca götürerek, sivil toplumun egemen sınıf ilişkilerine, dolayısıyla da devletin araçlarıyla onların merkezileştirici işlevlerine tümden bağlı olduğunu ileri sürüyor. Bkz. L. Althusser, *Reading Capital* (Londra: New Left Books, 1970), s. 168; ayrıca bkz. Onun şu kitabına: "Ideology and Ideological State Apparatuses" in *Lenin and Philosophy*. (Londra: New Left Books, 1971).

33 "İşlemsel alan" kavramı Graham Burchell'den alınmıştır; Bkz. Burchell, age.,1993.

34 Bu argümanı Barry Hindess, Foucault'un yönetme ve siyasal neden ile ilgili kavramını tartıştığı ve eleştirdiği eserinde geliştirmiştir; Hindess age., 1997 ve age., 1996.

sorunları ele almasına olanak sağlar. Başka bir deyişle hükümetin yönetim biçimi artık kendi işlevsel yararlılığının dışında meşruluk kaynaklarını gerektirmez.[35]

Aslında Kürt sorununu siyasal egemenlikten ayırmaya yönelik ileri sürülen sav bu devletlerin "ulusal" siyasetlerindeki bu sorunun niteliğini yeniden tanımlamanın peşine düşülmesidir. Gördüğümüz gibi, Kürt sorununun, ulusal egemenlik sorunundan hükümetin günlük yönetim biçimindeki pratik siyasal meselesine dönüşmesi her şeyden önce, bu devletlerdeki siyasal iktidarın kimliğinde buna tekabül eden bir değişmeyi, yani siyasal sürecin yeniden yapılanmasında/yeniden oluşturulmasında sivil topluma ve onun merkezi rolünü referans göstermeksizin tasavvur edilmeyen bir öneriyi gerektirir. Böylelike bu muhakeme düzeni, sivil toplumun bu devletlerde egemenlikten hükümetleşmeye gerekli geçişin hem aracı hem de koşulu olarak siyasal açıdan "nesneleştirilmesi"ne işaret eder.[36] Sivil toplumun yukarıda tartışıldığı tarzda siyasal olarak nesneleştirilmesi özerk mantıklı bir yönetim sağlayabilir ki böyle bir yönetimde, nasıl yönetmek gerektiğine, yani devlet-ulus güvenliğiyle ilgili sorunlara nasıl çözüm bulunabileceğine yönelik temel soru, egemenlik kavramıyla ilişkili otorite ve meşruluk nosyonlarına başvurmaksızın sorulabilir ve yanıtlanabilir.[37]

Türkiye ve İran'da sivil toplum ve Kürt kimliği

Peki, Türkiye ve İran'da sivil toplumun gerçek durumu nedir?[38]

---

35 Bkz. Hindess age., 1997.

36 Bu konu için bkz. Burchell age.. 1991.

37 agy.

38 Bu dönemin geri kalan kısmında sivil toplumun ve demokratik sürecin tartışması Türkiye ve İran ile sınırlıdır, buna Irak ve Suriye dahil değildir. Suriye demokratik sürecin yokluğundan ve özellikle de etnisite ve etnik farklılıklar bakımından sivil toplumun durumuyla ilgili bilginin kıtlığından ötürü dışarıda tutulmuştur. Öbür yandan 1991 Körfez Savaşından sonra Irak'ın sosyal, siyasal ve kültürel koşulları ile siyasi iktidarın tümüyle devletin zor ve güvenliğe dayalı aygıtlarında toplanması sivil toplumla ilgili herhangi bir tartışmayı saçma kılmaktadır. Sivil toplum ve demokratik süreç sözkonusu olduğunda, Irak'taki bugünkü durum sadece, Baas döneminde başlayan sürecin bir sonucudur ki bu da tanım gereği sivil toplumun sonu demektir.

Siyasi iktidarın kimliğinde böyle bir dönüşümü sağlayabilecek olgunlukta mıdır? İran ve Türkiye'deki sivil toplumun sınırlarıyla ilgili yapılan tartışma bu konuda geniş bi yelpazede fikirlerin olduğunu gösterir. Günlük tartışmalar, büyük oranda onları hızlandıran siyasal ve kültürel şartlarının, yani açıkça siyasal iktidarın limitlerini, dolayısıyla sivil toplumun sınırlarını yeniden tanımlanmasını gerektiren siyasal sürecin demokratikleşmesine yönelik verilen mücadelenin işaretlerini taşır. Bu anlamda Türkiye ve İran'da sivil topluma yönelik tartışmalar halkın siyasal iktidarın demokratikleşmesine yönelik talebinden ayrılamaz: Sivil toplum, siyasal süreçte halkın katılımını genişleterek, demokratik açıdan hesap verilebilirliği sağlayarak siyasal iktidarın sınırlarını sınırlandırmanın bir aracı olarak düşünülür.

Demokratikleşmeyle olan bu ilişki sivil toplum üzerindeki tartışmanın teorik dış çizgilerini belirler. Sivil toplumun rekabet eden bu kavramları ve onun niteliğini ve sınırlarını belirlemeye yönelik girişimler, demokratikleşme ve harekete geçirme stratejileri ile bunların gerektirdiği mücadele biçimleriyle yakından ilişkilidir. Mesele, bu bağlamda bilhassa önemlidir. Zira sivil toplumun niteliği ve sınırları ve onun gelişim ve olgunluğunun gerçek derecesinin açık bir biçimde, Türkiye ve İran'daki siyasal alandaki güçlerin değişen dengesine bağlı olacak olan siyasal sürecin demokratikleşmesi için verilen mevcut mücadele biçimlerinin sonucuna bağlı olacağı anlamına gelir. Başka bir deyişle hem siyasi iktidarın hem de sivil toplumun dış çizgilerini ve değişen sınırlarını belirleyen demokratikleşme siyaseti sadece siyasi iktidarın kimliğinin yeniden tanımlamasının peşine düşmekten ayrılamaz değil, aynı zamanda onunla özdeştir de. Bunlar aynı sürecin iki tarafını oluştururlar.

Bu yüzden bu bakımdan stratejik soru Türkiye ve İran'da siyasi sürecin demokratikleşmesine yönelik taleplerin ne kadar demokratik olduğu sorusudur. Bir başka ifadeyle sorarsak, Türkiye ve İran'daki sivil topluma yönelik tartışmalar ne kadar demokratiktir? Bu soruya verilecek yanıt Türkiye ve İran'da bugün cereyan eden tartışmaların kavramsal oluşumlarının hızlı bir incelemesini gerektirir. Bu denemenin bu konusu göz önünde bulundurularak,

bu inceleme özellikle de demokratik süreçteki etnik ve ulusal farklılıklar ile etnisite meseleleriyle ilgili olacaktır. Türkiye'de akademi ve medya çevrelerinde resmi olmayan ve yarı resmi söylemlerde etnisite ve etnik mesele Kürt meselesine örtük referanslarla anlatılırken, İran'da mesele daha karmaşıktır. İran egemen olmayan pek çok etnik topluluktan oluşmaktadır. Bunlardan Azeriler sayısal olarak en büyük topluluktular, ikinci büyük topluluk ise Kürtlerdir. Ancak siyasal terimlerle söylemek gerekirse, Kürtler egemen kimliğe muhalefet etmede en ön tarafta yer almaya devam etmektedir ve Kürt kimliğinin bastırılması, hiç değilse, Azeri milliyetçiliğinin siyasal tutarlılığını ve rotasını kaybettiği 1947'de Azerbaycan Cumhuriyetinin yıkılmasından bu yana İran'ın tekçi ulusal kimliğinin yapılanmasında ve tanımlanmasında daha önemli bir rol oynamıştır.

Siyasal terimlerle söylersek, böylece çağdaş İran'da etnik ve ulusal farklılıkların dile getirilmesi ve pratiğe uygulanması esasen Kürtlere ve Kürt kimliğine işaret ettiğini söylemenin haklı gerekçeleri vardır.

Türkiye'de sivil topluma yönelik tartışmalar biçim ve nitelik bakımdan geniş bir yelpazede değişmektedir. Gene de bunların ortak teorik önvarsayımları vardır. Sivil toplumun ve demokratik düzenin birbirine bağımlı oldukları varsayılır. Bunlar birbirlerinin var olma koşullarıdır -olgun bir demokrasi olgun bir sivil toplumu önvarsayar, bunun tersi de doğrudur. Bu karşılıklı birbirine bağımlılık, siyasal iktidarın sınırlarını sınırlamak ve halka hesap vermesini sağlamak için gereklidir. Bu, hem sivil toplumun hem de demokratik düzenin ayakta kalması ve gelişmesi için gerekli bir koşuldur. Böylelikle bu önvarsayımlar bu tartışmalara yönelik referans noktaları olarak hizmet ederler. Türkiye'de zayıf ama işlevsel demokratik siyasal bir sürecin yanı sıra oldukça canlı ama sınırlı bir sivil toplumun olduğuna yönelik genelde bir fikir birliği oluşmuştur. Özellikle de 1960'tan beri ulusal siyasette ardı ardına üç askeri darbenin ve askeri iktidarın gelişmesiyle hızlandırılan, yasama ve yürütme aleyhine olmak üzere devletin yürütme gücünde sürekli bir yükselme göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye'de sivil

toplumun ve demokratik sürecin bu karşılıklı zayıflığının sorumlusu olarak güçlü bir müdaheleci devlet ve saldırgan bir milliyetçi ideoloji gösterilmektedir. Buradaki tartışmanın vurgusu; devlet iktidarının yasal egemenliğinin dışında kurumsal bir alan olarak algılanan ama genelde Türkiye toplumunda devletin merkezi işlevlerininin etkinleşmesi ve menzilinin genişlemesiyle şiddete maruz bırakılan sivil bir toplumun özerkliği üzerinedir. O zaman sivil topluma yönelik bu tartışmalar, demokratik sürecin genişlemesine ve pekiştirilmesine ama 1980 anayasasında kanunlaştığı gibi Türk egemenliğinin hukuksal-siyasal çerçevesi içinde genişlemesine ve pekiştirilmesine yönelik tartışmalardır.[39]

Türkiye'de sivil topluma yönelik tartışmalar, gördüğümüz gibi egemenliğin ve resmi Kemalist ideolojinin arakesiti olan bu çerçevenin sınırlarını nadiren aşmıştır. Gerçekten de bunlar çoğunlukla, Türk egemenliğine içsel olan siyasal iktidar, otorite ve meşruluk kavramlarını ve Kemalizmin ilkeleriyle tanımlanan siyasal temsilciler ve uygulamalar nosyonlarını içerirler. Kemalizm tarafından ve onun devlet aygıtları içindeki ve dışındaki sivil ve askeri bekçileri tarafından talep edilen laikliğe, Türk ulus-devletine ve Türk uygarlığına bağlılık aslında demokratikleşme ve sivil toplum üzerindeki çağdaş söylemlerinin sınırlarını çizer.

Böylece Kürt ve İslam kimlikleri tanım gereği anayasal siyasetin alanı dışında kalırlar. Bunlar olsalar bile, "siyaset dışı" ifade ve çözüm araçlarını gerektiren meseleler olarak vardırlar. Bu yüzden Kürt ve İslam kimlikleri sorunlarıyla ilgili demokratikleşme ve sivil toplum söylemlerinde bir suskunluk ve bir tartışmama vardır.

---

39 Türkiye'de sivil toplum ve demokratik süreçle ilgili gitgide çoğalan bir literatür vardır. Türkiye çoğunlukla anayasal siyasetin kuralcı çerçevesinde kalarak, böylelikle Kürt ve İslam kimlikleri gibi anayasal olmayan meseleleri ele almayı dışarıda bırakmaktadır. Sadece birkaç yazar bu dar siyasal ve metodolojik çerçeveyi kırıyor. Sözgelimi bkz.: B. Toprak, "Civil Society in Turkey", ve N. Gole, "Authoritarian Secularism and Islamic Participation: The Case of Turkey" her ikisi de A. R. Norton (ed.), *Civil Society in the Middle East*, 2 c. (Leiden: E. J. Brill, 1994) içinde; E. Ozbudun, "Civil Society and Democratic Consolidation in Turkey," ve L. Koker, "National Identity and State Legitimacy: Contradictions of Turkey's Democratic Experience" her ikisi de E. Özdalga ve S. Perrson (ed.), *Civil Society and Democracy in the Muslim World* (İstanbul: Swedish Research Institute, 1997), c. 7, içinde.

Bu kimliklerin sivil toplum ve demokratikleşme söyleminden ve uygulamalarından dışlanmaları ve inkâr edilmeleri demek olan bu tartışmama, bu suskunluk, egemen olmayan ötekilerine karşı müeyyideler uygulayan anayasanın kuralcı çerçevesinde haklı gösterilmektedir. Çağdaş Türkiye'de demokratikleşme ve sivil toplum söyleminde ötekiye karşı gösterilen şiddet, farklılığın inkâr edilmesinin meşru gösterilmesi ve bu anti-demokratik tartışmamada-suskunlukta ısrar edilmesi her şeyden önce bizim, sivil toplumun gelişmesinin siyasi iktidarın kimliği değişmeden düşünülemeyeceğine yönelik teorik savımızın pratikte doğrulandığını teyid eder. Bunlar aynı sürecin iki ayağıdırlar. Birbirlerini varsayarlar. Olgun sivil bir toplum Türkiye'de siyasal iktidarın kimliğinde bir değişimin düşünülebileceği siyasal sürecin demokratikleşmesini akla getirir.

Yaptığımız bu genel bakış, Türkiye'de sivil toplum üzerine yürütülmekte olan tartışmanın biten bir incelemesini katiyen oluşturmamaktadır. Bu kuralcı çerçeveyi kırabilen daha radikal birkaç katkı vardır, ama bunlar bu çerçeveyi kısmen kırabilmişlerdir. Zira bunlar ancak, Türk siyasetinin içinde Kemalizmin ya da siyasi iktidarın kimliğinin etkilerini hesaba katmaksızın, Türkiye'de Kürt ve İslam kimliklerinin sivil toplum ve demokrasi söylemine dahil edilmesinin gerekliliğini kabul ettiği oranda ilerlerler. Bu yüzden Kürtlerin kültürel kimliklerinin ve bununla ilişkili olarak kültürel haklarının ve özgürlüklerinin tanınması Türkiye'de Kürt sorununun belirlenmiş çözümünün temelini oluşturur. Bu tartışmalara göre siyasal ademi merkeziyetçilik ve siyasi iktidarın sınırlarının yeniden tanımı sivil toplumun demokratik gelişmesini sağlamak için yeterlidir. Bunlar hiçbir zaman, siyasi iktidarın kimliği ve egemenliği sorununu dahil etmeye kadar gitmemişlerdir. Türk siyasi sahnesinde bu tartışmalar her ne kadar radikal ise de, herhalde bu eksiklik onların siyasal önemini kayda değer bir oranda düşürüyor olmalıdır.[40]

---

40 Toprak (age., 1995) ve Gole (age., 1995) bu kısmi tanımanın örnekleridir ama mantıksal sonuç olarak burada kuralcı anayasal çerçeveyle hayati bir kopuş çıkmaz. Koker (age., 1997) açıkça bu anayasal çerçevenin kuralcı öncülle-

Bu eksikliğin hem siyasal hem de teorik olmak üzere farklı nedenleri vardır. Bu bakımdan, sivil toplum ile siyasi iktidarın kimliği arasındaki ilişkiye ilgisiz kalan belirli özcü teorik söylemlere bağlı kalarak, siyasal ihtiyatın ve devlet tarafından kovuşturmaya uğrama korkusunun belli başlı faktörleri oluşturduğundan pek şüphe duyulamaz. Ne var ki ana neden demokrat aydınların Kemalizme ve onun sadece moderniteye değil, aynı zamanda her şeyden önce laikliğe ve devletin ve toplumun akla uygun olarak örgütlemesine bağlılığına yönelik siyasi ikircikliklerididir. Demokrat aydınların moderniteye ve aklın üstünlüğüne olan bağlılıkları tarafından beslenen bu ikirciklik, Kemalizmin çağdaş demokratik evrimleşmesinde olduğundan daha kaygılandırıcı görünmektedir. Kemalizmin Türkiye'de demokratik tartışmanın sınırlarını, özellikle de Kürt kimliği ve hakları bakımından, belirlemeye devam ettiğini söylemek hiç de abartı sayılmaz.

İran'da sivil toplum üzerine bugün yürütülen tartışmanın farklı siyasal bir bağlamı, kavramsal bir çerçevesi ve stratejik bir amacı vardır. Bu, 1997'deki Cumhurbaşkanı seçimlerinden bu yana İslami rejim içindeki iktidar mücadelesinin ve siyasal işlevselliğin önemli bir yönüdür; İslam Cumhuriyetinde siyasi otoritenin, hükümetin ve meşruluğun niteliği üzerinde çekişen konumların söylemsel temsilinin bir aracıdır. Bu tartışmanın siyasal özgüllüğü ona Türkiye'deki denginde bulunmayan bir ivediliği verir. Ne var ki Türkiye'de olduğu gibi İran'da da sivil toplumla ilgili tartışmaların sınırları, egemen söylemle, yani siyasi İslamla daha özelleştirirsek, Humeyni'nin şahsıyla ve devrimci önderlikle özdeşleşen radikal siyasi Şiilik ile belirlenmektedir.[41]

---

rinden ayrılarak, daha radikal bir analiz sunmaktadır. Onun Kürt kimliğine olan radikal yaklaşımı çağdaş Türkiye'de sivil toplum ve demokratikleşmenin Kemalist dış çizgilerini reddetmesinin öncülüdür.

41 Sivil toplum (Cemi-yeh Medeni)1997 başkanlık seçimlerinde Hatemi'nin savaş narasıydı. Bu kavram demokratik düzenle özdeşleşmiş olan hukuk yönetimini referans göstermek için kullanılmıştı. Bu sıfatıyla bu kavram, halkın hem dinsel hem laik kesimlerinin faal desteğini çeken reformist platformun merkezi ilkesi haline geldi. Reformist platforma; rejimde, devrimci meşruiyeti ve İslam Cumhuriyetinin yaşam felsefesini (ethos) temsil ettiklerini ileri süren, *wilayat i faqih* adına sivil toplum söylemini reddeden muhafazakâr

Bu tartışmada İslam, İslami kurumlar ve İslami kimliğin merkezi bir biçimde yer alması ona stratejik bir nitelik verir. Bunun ana nedeni siyasal İslamın yalnızca rejimin niteliğini (ethos) değil, İslami cumhuriyette siyasi iktidarın kimliğinini de belirlemesidir. Ancak İslam ve İslami kimlik İran'da bugün sivil toplum üzerine yürütülen tartışmada şu iki farklı düzeyde önemli rol oynarlar: Genel tarihsel düzey ve özgül siyasal düzey. Bu iki düzeyin sınırları kavramsal bakımdan ya da siyasal bakımdan tam olarak belirlenmemiş olsa da ve bu tartışmada çoğunlukla birbirini tamamlayanları da olsa gene de siyasi iktidarın, otoritenin ve meşruluğun farklı nosyonlarını gerektirmeleri, dolaysıyla da söylemde sivil toplum kavramının farklı tanımlarını kullanmaları ve bunlara ayrıcalık vermeleri açısından nettirler.

Bu tartışma genel düzeyde tarihsel ve karşılaştırmalıdır. Esasen, İslami hukuksal-siyasal ve kültürel süreç ve uygulamaların, modern toplumun tarihsel olarak Batı'da sivil toplumun yükselişiyle ilişkili laik siyasal süreç ve uygulamalarıyla bağdaşmasıyla ilgilidir. Bu yüzden temel varsayım şudur: Sivil toplum, modern Batı toplum tarihlerine atfedilen söylemsel olan ve söylemsel olmayan belirleyici süreç ve uygulamaları önvarsayan moderitenin bir yönüdür. Bu varsayım bu tartışmanın karşılaştırılabilir perspektifini ve tarihselci karakterini tanımlar. İran'da sivil toplumun varlığına ya da gelişme olasılığına karşı yürütülen tartışmaların büyük bir kısmı İslam ve modernitenin özcü kavramlarıyla biçimlenmekte-

---

sertlik yanlıları muhalefet etmişti. Sivil toplum ve demokratik düzenle ilgili bu tartışma Hatemi'nin zaferinden itibaren daha katı bir şekilde devam etti ve bu durum reformistler ile şimdi açık bir biçimde devlet iktidarında merkezileşen muhafazakâr şahinler arasında siyasal mücadelenin süreceğine işaret etmektedir. Bu mücadele, daha doğrusu sivil toplumla ilgili tartışma hâlâ İslamın birbiriyle rekabet eden tanımları ve bunlarla ilişkili, içinde Humeyni'nin ve onun *wilayat i faqih* kavramının referans noktası olarak kaldığı siyasal otorite ve meşruiyet nosyonları açısından verilmektedir. Başkanlık seçimleri sırasında ve bu seçimlerden bu yana sivil toplum ve hukuk yönetimine yönelik İslami reformist tartışma için bkz. Tahran'ın günlük gazetesi *Salam* ve haftalık gazeteler olan *Jame-eh, Toos, Keeyan, Neshat'lara.* Reformist platforma karşı çıkan muhafazakâr muhalefet için ise bkz. Tehran'ın günlük gazetesi *Resalat'ın* Ocak 1997'den bu yana yayımlanmış olan sayılarına.

dir. Bunlar karşılıklı olarak birbirini dışlamasalar bile, uyuşmaz olarak algılanmaktadırlar: İran toplumu esasen İslamidir ve kendi tarihinin gelişimini ve rotasını belirleyen bu tekçi İslami öz, esasen Batı, dolayısıyla yabancı bir kurum olan sivil toplumun gelişmesini sağlayamaz. Bu özcü tartışmalar; sivil toplumun İran'ın ya da Batının tarihsel ve siyasal bağlamlarında bırakın kavramlaştırılmaları, hemen hemen hiç açıklanmayan çok muğlâk bir nosyonunu gerektirirler.

Bununla birlikte sivil toplum kavramının karşısında duran özcü Şii muhalefet nadiren tek başına bu tartışmayla sınırlı kalmıştır. Karşılaştırmalı tarihsel bu tartışma çoğunlukla, tam anlamıyla siyasi olan, otoritesini Humeyni'nin *Wilayat i Faqih* doktrininden ve bu doktrinde yer alan hükümet, iktidar ve egemenlik kavramlarından alan başka bir tartışmayla birlikte yürütülmektedir. Batı'da tarihsel ve kavramsal olarak sivil toplumun yükselmesi ve gelişmesiyle ilişkili olan siyasi iktidarın, egemenliğin ve meşruluğun bu nosyonlarına karşı çıkmak ve bunları reddetmek için bu kavramlara başvurulmaktadır. Bu yüzden gerçekte sivil toplumun İslami olmayan olarak ve yabancı olarak özcü bir biçimde reddedilmesini garanti eden şey, onun tarihsel Batı ecdadından ziyade, özellikle de İslam Cumhuriyetinde bugün yaşanan iktidar mücadelesi sahasında, onun demokrasi ve demokratik hükümetle olan ilişkisidir.

İslam Cumhuriyetinin özel bağlamında, sivil toplum söylemi siyasal iktidarın kimliğini soruşturur; bu, demokratiktir. Her şeyden önce iktidar mücadelesinde ve rejim içinde genelde ise toplumda çekişen güçlerin siyasal konumlarında tehlikede olan demokrasi ve demokratik yönetimdir. Bu nokta özellikle kayda değerdir. Zira hem sivil toplumun stratejik niteliğinin hem de İran'da sürmekte olan siyasal konjonktürdeki araçsallığın kanıtıdır bu.

Öte yandan sivil topluma yönelik tartışmalar, onun İslam Cumhuriyetinde gelişmesi ve alanını genişletmesine yönelik ihtiyaç onu İslam ile bağdaşır kılmaktadır. Sivil toplumu savunanlar siyasal ya da ideolojik açıdan homojen bir blok oluşturmuyorlar. İslamcılar ile laikçiler geniş reformist bir ittifakla biraya gelip, Humeyni'nin *Wilayat i Faqih*, doktriniyle, özellikle de İslami topluluğun sosyal

ve siyasal örgütlerinin karşı çıkılamaz üstünlüğüne ve hükümet alanındaki dinsel siyasal yetkililerin bölünemez birliği konusundaki ısrarıyla özdeşleşmiş şahin İslamcılara karşı ortak mücadele etmektedirler.[42]

Laik aydınlar neredeyse her zaman bu tarihsel çerçeveyi kullanıyorlar ama bunların referans noktaları İslami olmaktan çok, çoğunlukla İran tarihidir. İslam her ne kadar bu tartışmanın merkezini oluşturuyorsa da, İran toplumunun tarihsel gelişiminin karmaşık sürecinin sadece bir yönünü oluşturduğu şeklinde kabul edilmektedir. Genel anlamda konuşmak gerekirse, sivil toplumda bu laik tartışma değişik zamanlarda siyasal iktidar alanının dışında özerk kurumsal uyumlu ama onun sınırlarını çizen bir topluluk olarak algılanmaktadır.

Hem sivil toplumun özerkliği hem de onun siyasal iktidarın sınırlarını sınırlamadaki rolü laik tartışmada sivil toplumun varlığının temel koşulu olan demokratik siyasal bir süreci önvarsayar. Sivil topluma yönelik değişik biçimlerde yürütülen laik tartışma, tanım gereği ancak egemen olmayan kimlik ve hakları dışlayan kuralcı bir çerçevede olmak üzere siyasal sürecin demokratikleşmesine yönelik bir tartışmadır. Açık ya da gizli olsun İslami siyasal egemenliğin laik eleştirisi, içinde egemenin etnik kimliğinin, yani Fars kimliğin hiçbir zaman sorgulanmadığı ulusal İran egemenliği lehine bir tartışmadır. Sivil toplumla ilgili laik demokratik söylem etnik farklılığı ve kimliğine yönelik herhangi bir referansı hemen hemen hiç dahil etmez. Siyasal iktidarın Fars kimliğini açıkça olumlar ve İran toplumunda Fars olmayan kimliklere yönelik dayatmacı tavrı problem olarak görülmemekte, önerilen laik alternatif demokratik

---

42 *Jame-eyeh Madani va İran-e Emrooz (*Sivil Toplum ve Bugünkü İran), Tehran 1377/1997 cildi, sivil toplumu savunurken, farklı argümanları ileri süren dinsel ve laik yazarlar tarafından yazılan makalelerin bir koleksiyonunu içerir, özellikle bkz. Abdul Kerim Soruş'un şu katkısına: *Din va Jame-eh* (Din ve Toplum). Ayrıca bkz. Toplumla ilgili özel sayılar olan, *İran-e Farda*, Tahran, 1997 ve İran'da sivil toplumla ilgili özel sayılar olan *İran Nameh* (İran Çalışmalarını içeren bir İran Dergisi), , XIII, 4, Güz 1995 94 *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, c. XVIII No. 2 (1998)* ve XIV, 1, Güz 1996.

niteliği ihlal etmediği ileri sürülmektedir.[43]

İran'da sivil toplumu savunan İslamcılar reformist söylemlerindeki bu kavramın stratejik konumunu daha da onaylayan farklı bir yaklaşım benimserler. Hükümetin hem içindeki hem de dışındaki İslamcı reformistler kendi bakış açılarından demokrasiyle sınırdaş olan "hukuk yönetimi"ni referans gösteren bu sivil toplum kavramını kullanıyorlar.[44] Sivil toplum kurumlarının devletten özerk olmaları ve siyasal iktidarın sınırlarını sınırlamadaki rolleri de vurgulanmaktadır ama bunlar, iktidarın "yasallık" ve "sorumluluk" ile ilgili kavramlarıyla derinden etkilenen reformist söylemin kavramsal dış çizgilerini tanımlamazlar. İslamcı reformistlerin bu kavramlara kafayı takmaları İslam cumhuriyetinde devlet aygıtlarında şahinlerin hegomanyasının ve siyasal mücadelenin niteliğinin bir göstergesidir. Zira reformistlerin "yasal ve sorumlu bir hükümet" arayışı sadece ama sadece muhafazakâr rakipleri tarafından savunulan devlet ve siyaset örgütlenmesinin üstün ilkesi olan Wilayat *i Faqih* doktrinine inceden inceye üstü örtülmüş bir saldırıdır. Ancak bu tartışmadaki merkezi konumuna rağmen, hukuk kavramı İslami reformist söylemde, özellikle de yasama sürecinde dinin ve dinsel otoritenin rolü bakımından oldukça muğlâk ve pek tanımlanmamış bir biçimde kalmaktadır. "Hukuk yönetimi"ne yönelik reformist tartışma, içeriği neredeyse tümden belirsiz bırakılarak, en genel terimlerle ifade edilmektedir. Bu yüzden, sivil toplumun reformist kavramında dinsel otoritenin statüsü de muğlâktır.

Gene de siyasal iktidarın yasallığına ve hesap verebilirliğine, özellikle de onun sırasıyla demokratik düzen ve anayasal yönetimle özdeşleşen hukuk yönetimine yapılan bu reformist vurgu konuyu bir parça aydınlatabilir. Çoğu zaman Batı'nın tarihsel gelişim bağlamında girişilen hukuk yönetiminin hukuksal-siyasal süreçlerinin

---

43 Sözgelimi bkz. Hussein Başiryeh'in *Jameeyeh Madani va İran-e Emrooz* (age., 1997) içindeki tartışmalara yaptığı katıkaya ve *İran Nameh* (age., 1996, 1997)'in özel sayılarında Farhad Kazemi ve Gholam Reza Afghami tarafından yazılan makalelere.

44 Sözgelimi bkz. Soroush (age, 1997) ve *Salam* sayılarında basılan, 1997 başkanlık seçimlerinden önce ve seçimlerden bu yana Hatemi tarafından değişik yerlerde yapılan konuşmalara ve Haşemi Nejad'ın *Jame-eyeh Madani va İran-e Emrooz* (age., 1997) içindeki kısa ama ilginç katkısına.

ve kurumsal biçimlerinin açıklamaları; İslamcı reformist söylemde hukuk kavramının laik olduğunu, aklın egemenliğinin dile getirilmesini göstermektedir. Ayrıca reformist söylemde siyasal otoritenin niteliğini ve siyasal iktidarın sınırlarını belirleyen laik hukuktur. Reformist söylemlerin savunucuları oldukça farklı yollarla da olsa siyasal iktidarın kaynaklarına ve sınırlarına işaret etmek için anayasal hukuka başvururlar. Kuralcı bir siyasal çerçevede bu, reformist söylemin demokratik karakterinin bir açıklaması olarak kabul edilse de, İran bağlamında bu oldukça farklıdır. Bunun esas nedeni İslam Cumhuriyetinin anayasasının özgüllüğüdür.

İslam Cumhuriyetinin anayasası, her birinin siyasal iktidarın sınırlarının ve kaynaklarının farklı nosyonlarını gerektiren siyasal egemenliğe ve otoriteye tamamen karşı olan iki farklı -ilahi ve halkın demokratik- kavramı içerir.[45] Bu kavramsal çeşitlilik sadece İran anayasasının siyasal tutarlılığının altını oymaz aynı zamanda onu sivil toplum tartışmasında siyasal çekişmenin çok stratejik bir zeminine de dönüştürür.

Wilayat i Faqih doktrinini destekleyen ilahi egemenlik kavramı esasen Şeriat tarafından öngörülenden başka siyasal iktidar için hiçbir sınır tanımaz. Ulusal, etnik ya da sosyo-ekonomik olsun farklılığın ifade edilmesine de izin vermez. İnançla tanımlanan tekçi bir topluluğu gösteren genel ümmet kategorisinde sınıflandırılır. Bu yüzden ilahi egemenlik kavramı toplumla sınırdaş olan siyaset kavramını gerektirir; herhangi bir sivil toplum kavramına yer bırakmaz.

Öte yandan halkın demokratik egemenlik kavramı, sınırları, aynı zamanda devletin meşruluğunun temel ilkesi olan hukukla belirlenen siyasal otorite ve iktidar kavramını gerektirir. Bu yüzden bu açıkça, yasal olarak sınırlarını çizenn ve kendisini siyasal iktidarın merkezleştirici işlevlerine karşı koruyan ama toplumda genelde ulusal ya da etnik farklılığı tanıyamayan ya da göz önün-

---

45 İran İslam Cumhuriyetinin ve onun demokratik ve otoriter içeriğinin hazırlanması onaylanması ve oluşumunun ayrıntılı ve bilgi dolu bir çalışması için bkz Asghar Schirazi'nin yakın zamanlarda yayınlanan şu eserine: *The Constitution of İran: Politics and the State in the Islamic Republic* (Londra: I. B. Tauris, 1997).

de bulundurmayan bir sivil toplumun var olmasını sağlar. Halkın demokratik kavramındaki bu ciddi anomali bu denemenin önceki bölümünde ayrıntılı olarak tartışılmıştır ve burada tekrar edilmesinin bir gereği yoktur. Siyasal iktidarın etnik kimliği, demokratik siyasal sürecin sınırlarını belirleyerek, egemen olmayan bütün ulusal ve etnik farklılıkları kendisinden dışladığını ya da marjinalleştirdiğini söylemek yeterlidir. Egemen olmayan uluslar ve etnisiteler aynı şekilde hukuksal-siyasal vatandaşlık koşullarından, dolayısıyla demokratik siyasal süreçten dışlandılar.

Doğrudur, Türk anayasasından farklı olarak, İslam Cumhuriyetinin anayasası etnik farklılıkları kabul etmektedir; İran çok-etnikli ve çok-kültürlü bir toplum olarak algılanmaktadır ve bu algı anayasal hukukun uygun kısımlarını net bir biçimde biçimlendirmektedir. Bu da İslam Cumhuriyetinde egemen olmayan etnik azınlıkların tanınması anlamına gelir. Bununla birlikte İran anayasasında etnik azınlık nosyonu, tamamen kültüreldir; kültürel bir dil topluluğuna; ortak bir tarihle birbirine bağlı adet ve göreneklere sahip bir toplulukluğa işaret eder. Bu etnik topluluk ve onun tarihi "yerel"dir, anayasada sadece egemenliğe, yani Fars etnisitesine uyumlu olan siyasal ve söylemsel bir özerklikten yoksundurlar. Böylelikle etnik kimlikler anayasal olarak tanınmış olsa da tamamen yerel kalmaktadır ve hukuksal-siyasal ilişkiler bunların sınırlarını tayin etmede hiçbir rol oynamazlar. İran anayasasında etnik azınlık kavramı tamamen kültüreldir; hiçbir hukuksal-siyasal kimliği yoktur, anayasal siyasal süreçte erişimin ve katılımının araç ve koşullarını belirleyen egemenlik karşısında hiçbir siyasi hak taşımaz. İslam cumhuriyeti anayasasında siyasi iktidarın kimliği tekçi ve etniğe dayalıdır. Fars kimliği egemenin kimliğini, vatandaşlık koşullarını, dolayısıyla da devlet ve sivil toplumun sınırlarını tayin eder.

Kemalist Türkiye ile İslamci İran anayasalarında egemenin ve vatandaşın tekçi etnik kimliği, farklı biçimde kavramlaştırılmış olsa da ve farklı söylemsel ve siyasal süreç ve uygulamalar gerektirse de bugün sivil toplum üzerine yürütülen tartışmanın demokratik niteliği (ethos) için önemli sonuçları vardır. Bu, her şeyden önce

vatandaşlık ile siyasal ve kültürel katılımın koşullarını belirleyen egemen Türk ve Fars etniklerinin aynı zamanda bu devletlerdeki sivil toplumun etnik sınırlarını da tayin ettiğini gösterir. Bunlar bunu böyle yaparak, sivil süreç ve uygulamalar üzerinde bir engel olarak işlev görerek, böylelikle egemen olmayan etnik farklılıkları sivil toplumun hukuksal-siyasal sınırlarının dışına iterler. Sivil toplumda egemen olmayan etnik toplulukların ve kimliklerin var olması ya Türkiye'de olduğu gibi tamamıyla inkâr edilir, ya da İran İslam Cumhuriyetinde olduğu gibi sadece kültürel bakımdan kabul edilirler. Ne var ki her iki durumda da, gücün işgal ettiği anayasa dışı bir siyasal alanda sivil toplumun hukuksal-siyasal sınırlarının dışında kalan, sivil olmayan bir varlıkları vardır.

Türkiye ve İran'da bugün sivil toplumla ilgili yürütülmekte olan tartışmalara yaptığımız bu kısa gezinti, egemenlik kavramının modern devlette siyasal sürecin demokratikleşmesi üzerine getirdiği geciktirici etkileriyle ilgili daha önceki teorik tartışmanın basit bir gerçeğini açıkça gözler önüne serer. Egemen olmayan kimliklerin ve bu kimliklerle ilişkili siyasal ve kültürel hakların göz önünde bulundurulmaması besbelli ki egemenlik söyleminin -Türkiye ve İran'da modern devletin oluşumundan bu yana, bu toplumlardaki siyasal iktidarın etnik kimliğini sorgulamayı kabul etmeyen hem reformist hem de muhafazakâr katılımcıların faal bir şekilde hemfikir olmalarıyla hızlandırılan, hegomonik siyasal söyleminin-bu tartışmalara egemen olduğunun bir göstergesidir. En iyi ihtimalle suskunluk; en kötü ihtimalle egemen olmayan kimliklerin ve onların sivil ve demokratik haklarının inkarı anlamına gelen bu mutabakat anti-demokratiktir.

Bu da Türkiye ve İran'da sivil toplum tartışmalarının radikal atılımının ve demokratik niteliğinin (ethos) altını ciddi biçimde oyar. Türkiye ve İran'da sivil ve demokratik siyasal güçler bu tartışmanın hukuksal-siyasal sınırlarını yeniden tanımlamalıdırlar. Modern öncesi egemenlik söylemine yönelik modern takıntılarını terk etmelidirler.

Sonuç

Bu tartışma Türkiye ve İran'da sivil toplum ve demokratikleşme söylemlerinin; siyasal, sosyal ve kültürel süreçlerde egemen olmayan kimlik ve hakların temsilini sağlamak üzere, siyasal iktidarın etnik kimliğinin değişimini demokratik bir biçimde istemenin kabul edilmesi gerektiğini önerir. Sivil toplum; demokratik süreci pekiştiren ve halkın katılımını ve halka hesap vermeyi sağlayabilen farklılıkların ve muhalifliğin temsilcisi olacaksa, bu elzemdir. Ancak siyasal iktidarın kimliğinin değişmesini istemek de Türkiye ve İran'da Kürt sorununa önerilen çözümün temel ilkesini oluşturmaktadır. Her iki durumda da teorik öneri egemenlik kavramının radikal eleştirisinden, dolayısıyla da vatandaşlık koşullarının etnisiteye dayalı olmaktan çıkarmayı gerektiren radikal bir anayasal reforma yönelik talepten kaynaklanmaktadır. Bu ortak teorik temel Türkiye ve İran'da Kürt sorununu sivil toplumun gelişmesine ve siyasal sürecin demokratikleşmesine kaçınılmaz bir şekilde bağlar. Böylelikle bu da kabul edilmesi ve takdir edilmesi gereken ortak siyasi bir yöne işaret eder.

Özerklik planlarının defalarca başarısızlığa uğramasından sonra bugün Kürdistan'da yaşanan koşullarda, bu ortak yönü hemen kabul edecek, onun siyasal önemini takdir edecek pek çok kişi vardır, ama buna herkesin önünde açıkça destek verecek ancak birkaç kişi bulunur. Önerilen bu siyasal çözümle sahiden ilgilenenlere göre, bu temel teorik öneri sağlamdır ama hiç de pratik değildir. Bu mantık yürütme acıdır ama ikna edicidir. Bölünmüş Kürdistan'ı yöneten dört egemen devletin Kürt kimliğini siyasal egemenlik koşullarından ayırmayı istemesi ya da buna cesaret etmesi hiç mümkün görünmüyor; yaygın resmi milliyetçi/devletçi söylemler ile gerekli "ulusal" kurumların yürürlükte kalmasını bile bir kenara koyuyoruz. Bunun nedeni bütün *farklılıklarına* rağmen, Kemalizm, Humeynicilik ve Baasçılık; bütün bunların ulusal egemenliklerinin ön koşulu olarak Kürt ulusal kimliklerinin inkâr edilmesinde ısrar etmeleridir. Bu görüş egemen ve bağımsız devletlerin kendi kendilerini algılamalarında içselleşmiştir. Bunun kökleri; şimdiye kadar

Kürtlere karşı siyasal şiddete onay vermiş ve siyasal çözüme yönelik talebi reddetmiş güvensizlik, korku ve paranoyada yatar. Ancak en azından bir alternatif olması açısından, Kürt ulusal kimliğinin tanınmasının bugünkü alternatifi hiç de ütopik değildir. Bu devletlerde değişik şekillerde uygulanan askeri çözüm mantıksızdır ve güvensizdir. Özellikle de kendi egemenlik alanlarında demokratik sürecin ve sivil toplumun hâlâ zayıf ve azgelişmiş olduğu zamanlarda, "ulusal egemenliklerini sağlamak" hiç de muhtemel değildir.

Ehmedê Xanî ve Biz[46]

Ehmedê Xanî ve onun ünlü eseri *Mem û Zîn* hakkında söylemek istediğim birçok şeyi meslektaşım Martin söyledi. Yazılı edebiyat konusunda Martin'in Xanî hakkında söylediklerinin hepsine ya da hemen hemen hepsine katıldığımı söylemeliyim. Sanırım Martin, bir metin ve yorumları var derken, çok önemli teorik bir noktayla başladı. Bir metinle ilgili sonsuz yorumlar vardır. Bu yorumların her biri bu metne farklı bir perspektiften, farklı bir noktadan bakar.

Sonunda çoğu zaman metnin kendisi sönümlenip gider, çoğu zaman da anlamını yitirir. Önemli hale gelen, anlamın kaynağı haline gelen metinle ilgili yapılan yorumlardır, metnin doğruluğunun ve sahiciliğinin değerlendirildiği ve tespit edildiği başka açıklamalar ve yorumlardır. Yani mesele şudur: Sonunda sizin Xanî'nin bir milliyetçi olduğunu ya da Kürt milliyetçisi olmadığını kabul edip etmemeniz siyasal açıdan o kadar önemli değildir. Siyasal açıdan gerçekten önemli olan şey Xanî'nin bilimsel çevrelerde ve halk nezdinde kabul görmesidir. Xanî, Kürt literatüründe, yani uyanış literatüründe ya da Kürt milliyetçi hareketlerinin gelişmesi ve boy vermesi bağlamında

46 Abbas Vali'nin Diyarbakır'da 2008 yılında düzenlenen Ehmedi Xani Konferansına sunduğu tebliğ. İngilizceden Çeviren: İbrahim Bingöl

belirli bir eğilim ya da ekol içinde nasıl kabul gördü? Martin'nin söylediği gibi *Mem û Zîn*'in Kürtlük bilincinin uyanış sürecinde, Kürt milliyetçiliği bilincinin gelişim sürecinde son derece önemli olduğundan hemen hemen hiç kuşku yoktur. Bu konuda pek bir kuşku yoktur. Başka bir noktaya, bugünkü konferansa sunduğum tebliğin niteliğiyle ilgili daha teorik bir noktaya değineyim. Bu konuda eklemek isteğim bazı şeyler var ki bunlar da bugün burada sunulan değişik tebliğleri dinlerken aklıma geldi ve bunlar benim Xanî ile ilgili bildiklerimi çok zenginleştirdiler. Kendi adıma konuşmak gerekirse, bugün burada bu tebliğleri dinlerken çok şey öğrendim. Bununla birlikte bu tebliğlerin büyük bir kısmı Xanî'ye ve onun filolojik yorumları olsun, terimlerin analizleri olsun Kürt literatürüne ve Kürt diline yaptığı katkılarına ve konuyla ilgili bazı tarihsel yaklaşımlarına yapılan övgülerdi.

Ne var ki bana göre, Xanî'nin konumunu öven bu övgülerde onun Kürt siyaseti ve tarihindeki konumuyla ilgili algıladıklarımla çok mu çok uyan iki temel şey eksikti. İlki, Xanî'nin içinde yaşamış olduğu, doğduğu, geliştiği, hayatını sürdürdüğü ve öldüğü siyasal durumun tartışılması ve analiz edilmesi yoktu. Siyasal ve tarihsel koşulları anlatan hemen hemen pek bir şey yoktu. İkincisi, Xanî'nin içinde yaşamış olduğu toplumla, birlikte yaşamış olduğu ve ayrıca yazıştığı insanlarla ilgili pek bir şey yoktu. Bunların olmaması çok çarpıcıdır, çok açıktır. Bu bakımdan Xanî'ye yapılan övgülerin çoğu, onunla ilgili yazılan övücü eserlerin çoğu ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, Xanî'nin eserlerini ve fikirlerini değerlendirmeden ve dillendirmeden önce, yani onun eserleri ve fikirleriyle ilgili kendi yorumlarını yapmaya başlamadan önce, hiçbir zaman onun eserlerinde görülen şeylerin, gerçekten de onun dönemi, onun toplumu, onun halkının yaşamı ve kültürünün ötesine gitmezler. Bir başka deyişle bunlar Xanî'nin söylemini; uygun tarihsel, siyasal ve kültürel bağlamına oturtmaya nadiren çalışmışlardır.

Şimdi teorik bir noktanın üzerinde durarak bu tarih sorununu ve tarihsel yorumu ele almak istiyorum. Ele almak istediğim bu nokta çok önemlidir, tarih ile tarihi okumak arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Yazma biçimi olarak, bilgi biçimi olarak, tarihsel bilgi biçimi olarak

tarih yorumlamaları çoğu zaman tarihin, kendisinin temsil ettiği, tanımlamaya ve tarif etmeye çalıştığı geçmişle eşanlamlı olduğunu varsayar. Bundan başka bu, bir zamanlar geçmiş olarak okunan ve bu şekilde anlaşılan tarihin bugünü ve geleceği harekete geçirebilecek; süreçleri, gidişatları, yönleri ve bugünkü gelişimleri anlamamızı sağlayacak kapasitede olduğunu varsayar. Kanımca bu doğru değildir. Tarih hiçbir zaman geçmişle eşanlamlı değildir. Tarih söylemde, yazıda, konuşmada, açıklamada ve yorumda geçmişin temsilidir. Tarih bugünün bilgisiyle geçmiş hakında bildiğimiz şeylerdir. Başka bir deyişle biz geçmişi her zaman bugün ve şimdinin hakkında bildiğimiz şeylerle biliyoruz. Düşündüğümüz, üzerinde çalışmak istediğimiz tartışmalar ve sorular gibi bir metne, yani Xanî'nin *Mem û Zîn*'ine bakarken, bu son derece önemil bir noktadır. Xanî'nin *Mem û Zîn*'i son derece önemlidir. Bunun nedeni ne sadece, kuşkusuz hepimizin bildiği bir anlamda büyük bir şiir divani olduğundandır, ne de onun tarihsel önemi olan, geçmişte yazılmış, geçmişle ilgili bugün konuşulmakta olan, bu şekliyle bize 17. yüzyılda Ehmedê Xanî adında bir Kürdün çok önemli bir konumda olduğunu, üç yüzyıldır çoğumuzu şaşırtan temel siyasal bir konuyu anlatan, şimdi de tarihin belirli bir zamanında bir adamın nasıl kalkıp da siyasal, teorik ve felsefi olarak bazı yönleriyle çok modern olan bir tarzda bu tür konuları ele alması tekrar tekrak sormamız açısından bizi daha da şaşırtan bir metin olmasındandır. Onun düşüncesinin modern olup olmaması o kadar önemli değildir. Tersine önemli olan bizim onu nasıl okuduğumuzdur, ondan ne anladığımızdır, onun düşüncelerini nasıl yorumladığımızdır, onlara hangi anlamlar yüklediğimizdir. Anlamın her zaman öznel olduğunu bilmeliyiz. Öznesiz anlam yoktur. Ve biz özne olarak okuduklarımıza anlamlar yükleriz ve bu anlamlar her zaman bizim amaçlarımızı ve niyetlerimizi taşırlar. Öznel anlamlar tanım gereği her zaman özneldirler. Bu teorik noktaları kabul ederek bu okumaları yeniden değerlendirmek bizi bu teorik noktalara geri götüren bu okumaları göz önünde bulundurmamız son derece önemlidir.

Bu yüzden anlatmaya çalıştığım mesele şudur: Xanî'yi bir milliyetçi yapan ya da onu bir milliyetçi olarak diskalifiye eden kesinlikle

onun sözlerine yüklenen anlamlardır ve özel olarak onun metninin bu okumalarıdır. Bu okumaları ele almadan önce Xanî'nin sorunsalını, yani onun söylem meselesini ele almak istiyorum ama kısaca anlatmak istiyorum, çünkü biliyorum ki hepiniz Xanî'nin sorunsalının ne olduğunu biliyorsunuz. Her söylemin, her ideolojinin bir sorunsalı vardır. Sorunsallık bu söylemin, bu ideolojinin merkezi kavramıdır. Bu ideoloji ve bu söylem ilkin bu sorunsalı tanımlamak içinde onun etrafından dolanıp durur, onu açıklamaya çalışır, onu saptamaya çalışır, onu desteklemeye çalışır, onu kanıtlamaya çalışır, gerçek ya da varsayılan doğru olsun onu pekiştirmeye çalışır. Bu merkezi konu, bu merkezi kavram, Xanî'nin bu sorunsalı bizim için çok bilinen bir şey: Bağımsız bir Kürt devleti arayışıdır. Elimizdeki metne bakılırsa, Xanî bağımsız bir Kürt devleti istiyor. Xanî şöyle diyor: Kürtler ancak ve ancak bağımsız bir devlet yaratmayı başarırlarsa, kendilerini kurtarmayı başaracak, kendi kurtuluşlarını sağlayacak, kendi kaderlerini tayin edeceklerdir. Bu temel noktalar apaçıktır ve şu nokta da açıktır: Xanî bağımsız bir devlet istiyor, çünkü bunun Kürtlerin kurtuluş aracı olmasının yanında bir de, onun bakış açısından Kürtler arasında ayrılık ve kargaşa yaratan yabancı egemenlik etkisini ortadan kaldırmanın da bir aracıdır.

Xanî bu yabancı egemenliğe, yan yana gelmeme ve anlaşamama durumuna karşı çıkıyor ve çare olarak da bağımsız bir Kürt devletini öneriyor. Kürt devleti bu yan yana gelmemeyi ve anlaşamamayı ortadan kaldırmak için, ayrıca yabancı egemenliği ve yabancı baskıyı sona erdirmek için öneriliyor. Bu, Xanî'nin düşüncelerinin bir ideolog olarak etrafında döndüğü, yazılarının ideolojik söylemler olarak etrafında döndüğü temel bir unsurdur. Xanî'ye biz bir şair ya da edebi bir şahsiyet olarak değil, bir ideolog olarak, yani Kürt milliyetçiliğinin babası olarak düşündüğümüz biri olarak bakıyoruz. Xanî'nin bu şekilde yorumlanması milliyetçiler tarafından kabul edilmiş, övgüyle karşılanmış, savunulmuş ve çeşitli şekillerde yeniden üretilmiş midir? Evet, soru budur. Martin'in daha önce söylediği gibi, ben de bunu daha teorik bir çerçevede anlatmaya çalışacağım. Xanî gibi 17. yüzyılda yaşamış biri için nasıl olur da böyle bir fikri, özellikle de sonradan pek çok kişiyi onu bir Kürt milliyetçisi olarak tanımlamaya

ikna edecek şekilde önerir. Şöyle bir etrafımıza baktığımızda komşu ülkelerde böyle bir örnek göremiyoruz. İran'da hiçbir zaman bu kadar ileri gitmeyen Firdewsî'miz var. Firdewsî saf İran kültürü, saf Fars kültürü, kültür, dil vs. arılaştırılmasına ilişkin argümanlar ileri sürer. Ancak etnik temelde tanımlanmış bağımsız bir devlet fikrini hiçbir zaman önermiyor. Bu da Xanî'nin katkısının önemini, onun eşsizliğini gösterir. Xanî'nin istediği devletin sınırı etnik olarak tanımlanmıştır. Bir Kürt devletinin kurulması varsayılıyor. Ancak Xanî'nin söylediği şey bir beyan olarak kalıyor, yazılarında bunu tarif etmeye asla çalışmıyor. Benim bildiğim kadarıyla durum böyledir. Bu arada aklıma gelmişken, burada şunu vurgulamalıyım ki bildiğim kadarıyla bir siyaset teorisyeni, bir sosyal bilimci olarak Xanî'yi okuduğumu söylerken, ben öyle bir Xanî uzmanı değilim. Xanî'yi okudum, Xanî'yi yorumladım, Xanî'yi tartıştım ve sizin davet ettiğiniz gibi üniversitelerde onun hakkında konuştum ama bir uzman olarak değil, belirli nedenlerden ötürü Xanî ile ilgilenmiş sosyal bir bilimci olarak. Sosyal bir bilimci olarak metni okuduğunuzda ve bağımsız bir devlet arayışına yönelik bu sorunsalı gördüğünüzde, birçok soru sormaya başlarsınız. Okumanızı, anlamanızı ve nihayet kendi yorumlarınızı tarif etmek isterseniz, bu soruları sormak zorundasınız. İlk soru şudur: Eğer biri, bu tartışmanın hatırına diyelim ki bir ideolog bağımsız bir Kürt devletinin kurulmasını istesin, bu sosyal değişimi, siyasal değişimi sağlayacak güç nedir? Bunu kim kurucak? Bu Kürt devletini kim kuracak?

Bir sosyal bilimci/bir siyaset teorisyeninin sorması gereken ikinci soru da şudur: Önerilen Kürt devletinde ne tür bir siyasi otorite iş başında olacaktır? Ne tür bir siyasal otorite bu devleti yönetecektir? Bir sosyal bilimci/bir siyaset teorisyenin aklına gelecek üçüncü soru da önerilen Kürt devletinde iktidarın meşruiyeti ve meşruluğuyla ilgili olacaktır. Bu yüzden bu tartışma hattını takip ederek, Xanî'nin metni ile ilgili bu soruları ve onun bu tarzdaki sorunsalıyla ilgili şu soruyu sormak istiyorum: Bu değişimi sağlayan nedir? Ne tür bir siyasal otorite vardır? Önerilen Kürt devletinde ne tür bir siyasal meşruiyet vardır? Xanî tarafından ideal olarak tasavvur edilen, hadi deyin ki tasarlanmış olan bu devlette ne tür biçimler vardır? Bu ko-

nuda Xanî herhangi bir şey söylüyor mu? Bu konularla ilgili onun yazılarından bir şeyler çıkarabiliyor muyuz? Ancak bu sorular benim bir siyaset teorisyeni olarak çağdaş siyaset bilgim, bugünkü siyaset bilgim temelinde sorduğum sorulardır. Bu türden soruları sorarak, varmaya çalıştığım amacı, soruşturmak istediğim noktayı görebiliyor musunuz? Benim yaptığım gibi Xanî'nin yazılarına bakarsanız, eminim ki burada Xanî'yi okumuş olan pek çok kişi benim yaptığımdan çok daha iyisini yapmıştır. Xanî'yi benden daha derinlemesine anlamıştır. Bana göre Xanî'nin söyleminde değişimi gerçekleştiren güç Kürt halkı değildir. Xanî'nin, Kürt olmayan ya da yabancı birinin değil de bir Kürt padişahı tarafından yönetilen mutlakiyetçi monarşiye dayanan bir devleti ve siyasal bir sistemi istediğini öne süren bir argümana ulaşabilirsiniz yalnızca. Xanî'nin söyleminde ne halkın bu önemli siyasal değişimi ve dönüşümü sağlayacak güç olduğuna ilişkin bir düşünce vardır ne de halk siyasal otoritenin ve meşruiyetin bir kaynağı olarak algılanır. Ama aynı zamanda şunu ileri sürebiliriz: Xanî'nin Kürtler arasındaki anlaşmazlığı ve yan yana gelmemeyi ortadan kaldırmak için bir Kürt monarşisine ihtiyaç duyduğunu vurgulaması onun bir Kürt devletine Kürtlerin birliğinin, Kürtler arasında ulusal bir bilincin ortaya çıkarılmasının ya da yaratılmasının bir önkoşulu olarak baktığı anlamına gelir. Dolayısıyla eğer bu şekilde görülür ve yorumlanırsa, Xanî'nin birlik ve uyum üzerine olan vurgusu onun Kürt toplumunda uzun bir süreçte bir uyanışın ortaya çıkmasını tasarladığı ve arzulamış olduğu Kürt monarşisinin bir Kürt monarkı tarafından yönetilen Kürt toplumunda ulusal bilincin ortaya çıkma ihtimalinin koşulu olacağı anlamına gelir. Öte yandan uygun bir ulusal bilincin ortaya çıkması halk egemenliği ve yönetiminin belirlediği tam gelişmiş bir ulusal söylem ve pratiğin ortaya çıkmasının temeli olacaktır.

Besbelli ki Xanî geleneksel eğitim almış ve din ve dinle ilgili meselelerde ayırdedici bir bilgiye sahip olan, teoloji ve onun mantık, felsefe vs. ile olan ilişkili biçimlerinde çok bilgili biriydi. Yazılarından açık bir biçimde onu adanmış bir Müslüman, bir inanan olarak görebilirsiniz ancak onun tarzına baktığınızda, çağdaş anlamda, onu geleneksel bir Müslüman bilimci olmaktan ziyade bir Arif, bir

Sufi olarak algılayabilirsiniz, ama isterseniz onu bir Müslüman bilimci olarak da tanımlayabilirsiniz. Anlatmak istediğim şeylerle ilişkisi bakımından onun statüsü ve kimliği açısından bu durum hiçbir farklılık oluşturmaz. Anlatmak isteğim şey şudur: Eğer bu doğruysa, Xanî'nin Kürt devletinden bahsetme biçimi, bu devletin ne şekilde oluşturulacağı ve bu devletin başındaki kişinin bir Kürt monarkı olması onun için çok önemli görünüyor. İşte Xanî'nin tekrar tekrar bu monarkın Kürtlüğünü vurgulaması bu yüzdendir ve devlet kurulur kurulmaz bunun bir Kürt monarşisi olacağını ileri sürüyor. Monark olacak bu Kürt padişahı ve bu monarşi, Osmanlı devletinde olsun, Safevi devletinde olsun, her ikisi de İslami yönetim biçimine dayanan İslami devletin mevcut biçimleri olan anaakım padişahlık kavramlarıyla ilgili bir meşruiyet sisteminde temellenecektir. İster her bir duruma, ister her iki duruma bakın, meşruiyet sistemiyle, yani iktidarın ilahi makamında temellenmiş bir meşruiyet sistemiyle ilgili aynı sonuca ulaşırsınız. Bu arada aklıma gelmişken burada şunu belirtmeliyim ki bütün İslami padişahların kökeni İranidir ve İslam öncesi İran'da Sasani devletine kadar uzanır. Sonradan gelen İbn Muqqafa, İmam Mihemed Gazali ve Nasıreddin Tusi gibi Müslüman bilimciler tarafından da benimsenmiş olan padişahlıkla ilgili bu Sasani kavramı, Padişahın yeryüzünde Allah'ın gölgesi olduğunu ve padişahlığını Allah'ın ona bahşettiği ilahi bir güçle yönettiği ilahi bir meşruiyet olarak bilinen bir siyasal iktidar biçimini ve din ile siyasetin birliğini ileri sürer. Padişahlar ve iktidarlar mutlaktırlar ve Şeriat kuralları dışında denetlenemez ve soruşturulamazlar. İktidarın ilahi meşruiyeti padişahlık ve yönetimle ilgili İslami kavrama özgü değildir. Bu, Ortaçağ Avrupasında da yaygındı ve modernite ortaya çıkmadan önce de pratikte uygulanıyordu. Ortaçağ Avrupasında da olduğu gibi İslami topraklarda da yöneticinin iktidarı mutlaktı ve sınırsızdı. İlahi irade ve sözler tarafından yani ister Hıristiyan ister Müslüman olsun dinin kuralları ve kanunları tarafından dayatılanların dışında hiçbir sınır yoktu. Tıpkı Avrupa'da olduğu gibi burada da bizim bilmemiz gereken temel bir mesele, temel bir sorun vardır. Bu da Allah'ın kelamıyla düzenlenen iktidar dışında iktidarın hiçbir sınırının olmadığıdır. Besbelli ki Xanî'nin durumunda önerilen Kürt

monarkın iktidarının tek sınırı İslam dininin ve İslam şeriatının yorumlarından gelmesidir. Bana öyle geliyor ki önerilen Kürt monarşisi ilahi iradeden türemiş iktidar meşruiyeti ve otoritesinin sistemlerinde temellenmek zorundaydı. Açıktır ki bu meşruiyet sisteminde halkın iradesine ve otoritesine bir yer yoktur. İktidar mutlak, bölünemez ve sınırsız olarak algılanıyordu.

Şimdi diyebilirsiniz ki neden şu üç meseleyi ele aldın: Değişimi ve dönüşümü sağlayacak güç meselesi, siyasi otoritenin sorunları ve Xanî'nin sorunsallığıyla ilişkili siyasi meşruluk meselesi. Bunu bilerek ve amaçlı bir şekilde yaptım. Milliyetçi söylem ve pratiğin, milliyetçi ideoloji ve milliyetçi siyasetin var olma ihtimalinin koşullarına ilişkin bu hayati sorunu ele almak istiyorum. Bir anlamda sizi milliyetçiliğin çok genel, anaakım tanımına, onun ne olduğuna ve ne anlama geldiğine götürmek istiyorum. Milliyetçilik bütün insanlık tarihinde, siyasal otoritenin ve siyasal meşruluğun yalnızca tek bir tekçi kaynağının var olduğunu ileri süren ilk modern ideolojidir. Bu tekçi kaynak halktır. İlahi değildir, halkın kendisinin dışında Allah'tan ya da başka herhangi bir kaynaktan gelen bir şey değildir. Başka bir yerden, başka herhangi bir kaynaktan gelen bir şey değildir. Halktan ve ulustan gelen bir şeydir. Eğer biz bu tanımı bir kriter olarak alırsak, o zaman Xanî'nin siyasal, teorik bir açıdan okunmasında ya da isterseniz siz deyin ki Xanî'nin sosyal bilimsel açıdan bütün okunmalarında onu bir milliyetçi olarak nitelendirmek mümkün değildir. Onun bir Kürt devletine yönelik arayışı da milliyetçi bir argüman olarak nitelendirilemez. Bundan başka diğer söylemler gibi milliyetçilik de bazı olasılık koşullarını önceden var sayar. Var olmak için belirli siyasal, kültürel ve iktisadi koşulların olması gereklidir. Her ideoloji siyasal-kültürel bir beyandır, bunu pratiğe uygulamak için olasılıkların koşulları gereklidir. Bu olasılık koşulları şunlardır: Anayasal, siyasal, kültürel, yasal ve diğerleri. Ulusun kültürel ve siyasal sınırlarının uyumlu olduğu, sınırdaş olduğu fikrini; halkın/ulusun dışında hiçbir siyasal otorite ve meşruiyetin olmaması gerektiği fikrini; her ikisinin de iktidarın meşruiyeti sisteminden, yani siyasal otoritenin kaynakları vs. olarak halkın/ulusun otoritesinden gelen bir haklar ve yükümlülükler sisteminin olması gerektiği fikrini ileri

süren milliyetçi söyleminin var olabilme koşulları. Bu özgül koşullar şunlardır: Eğer milliyetçi söylem ve uygulamá olacaksa, bu tarihsel, siyasal, ideolojik ve kültürel koşullar gereklidir. Burada ben de bu bakımdan, Xanî'nin döneminde milliyetçiliğin var olma koşullarının olmadığını söyleyen Martin ile aynı fikirdeyim.

Xanî'nin söylemi bu türden koşulları varsaymadı, bize bu türden koşulların gerekli olduğunu ama tarihsel ve siyasal olarak bulunmadığını söylemedi/söyleyemedi. Bu argümanımı bugün daha önce Martin'in ileri sürdüğü noktaya doğru götürmek istiyorum. Tekrar vurgulamak isteğim şey şudur: Gerçekte bizim sahip olduğumuz şey tek bir metin olarak Xanî'nin *Mem û Zîn*'i değil, tersine bu metnin değişik yorumlarıdır. Burada ele almakta olduğumuz *Mem û Zîn*'in yorumlarıdır, eklemeleridir, yazılarıdır ve açıklamalarıdır. Metne eklenmiş olan bu eklemelerin, bu yorumların ve bu analizlerin büyük bir çoğunluğu oldukça modern olmuştur. Biz bir anlamda modern olan bir metni ele alıyoruz, zira bu metin günümüzün bilgisi temelinde okunmuş ve yorumlanmıştır, bu anlamda moderndir. 17. yüzyıla ait bu metne hayat veren, anlam ve amaç veren, geçmişi canlandıran şimdidir. Sosyal bilimlerde, siyaset biliminde, biz gerçeği aramayız, bu türden bir metnin gerçeğini aramayız, hiç değilse metnin dışında olduğu kadar içini aramayız, yani söylem olarak onun var olabilme koşullarında. Bu anlamda gerçek bir taklit gibidir, orijinali olmayan bir kopyadır. Bu yüzden her gerçek bir kopyadır, orijinali olmayan sadece bir kopyadır. Orijinal gerçek yoktur. Orijinal hiçbir Xanî yoktur. Elimizdeki metinlerde 17. yüzyıla ait orijinal bir yazarı aramamamız gerekir. Daha doğrusu, önemli olan metnin, onun sorunsalının çağdaş siyasal ve kültürel uygunluğudur. Bu yüzden orijinal sahici Xanî'yi aramak yerine bu metnin siyasal açıdan bugün bizim için neden bu kadar önemli olduğu sorusunu sormamız gerekir. Bu metin siyasal kültürümüze ne katabilir, Kürt bilincinin gelişmesinde ve yapısında ne tür bir rol oynayabilir? Şimdi can alıcı soru budur.

Belirtmek istediğim son birkaç noktaya tekrar döneyim ve Xanî'nin sorunsalı dediğim şey hakkında birkaç şey daha söyleyeyim. Eğer Xanî şimdi burada olsa ve ellerini cebine koyarak, Diyar-

bakır'da geziyor olsa ve biz ona yaklaşarak onunla konuşmaya başlayarak "şimdi"miz hakkında şöyle sorsak: Mamoste Xanî, Kürtlerin bugünkü durumunu, Kürdistan'daki çağdaş durumu nasıl görüyorsun? Üç yüzyıl sonra biz nerelere gelmişiz? Başını üzüntüyle sallayarak, çok da ileri gitmediğimizi söyleyeceğine inanıyorum. Neden çok ileri gitmedik? Bu, hâlâ bizim kaderimizdir, kafayı taktığımız şeydir, biz hâlâ siyasal otorite arayışı içindeyiz ama bu konuda pek bir şey bilmeyerek, ya da düşünmeyerek bunu yapıyoruz. Sözkonusu siyasal otorite Kürt olduğu için isteniyor ama bu Kürt otoritesi yolsuz, kanunsuz ve keyfidir, bizim bütün gurur duymak istediğimiz şey bunun etnik olarak Kürt olmasıdır, yöneticilerimizin yönetilenlerle aynı dili konuşuyor olmasıdır. Yönetilenler yani halk, tarihsel dönüşümün ve ulusal siyasetin ünlü temsilcisi yine de sahneden atılmıştır en az üç yüz yıl önce. Xanî'nin bile temsiliyet anlamında, böyle bir bilincin doğuşunu sağlayabilecek bilinçliliği ve siyasal koşullarıyla temsiliyet anlamında halktan neden bahsetmiş olduğunu anlamak şimdi daha kolay olabilir. Eğer bu siyasal-tarihsel koşullar Kürt toplumunda ortaya çıkarsa, eğer Kürtlerin kendi yönetimleri olursa, o zaman Kürt milliyetçi bilincinin ortaya çıkması ve gelişmesinin koşulu da doğacaktır ve o zaman halk değişimin gücü olacak, yeni siyasetin öznesi ve nesnesi olacaktır. Bunda hemen hemen hiç şüphe yoktur. Eğer bu bilinç ortaya çıkarsa, değişim olacaktır, yeni bir siyasetin gündemi tarihin ve siyasetin yeni öznesi tarafından yönetilecektir. Ama bu bilinçliliğin ancak demokratik koşullarda doğup gelişebileceğinden pek de kuşku duyulmasın. Kürt aydınları kafayı yolsuz, kanunsuz hükümeti ve keyfi iktidarı övmeye taktıklarında, demokratik ulusal siyasetiniz olamaz, demokratik koşullarda gelişen sivil milliyetçiliğiniz olmaz. Bugünkü tarihimiz bize aynı zamanda bizim de sorunsalımız olan Xanî'nin sorunsalı konusunda çok dikkatli düşünmemizi öğretiyor ve siyasal özgürlüğü aramamızın niteliği hakkında iki kez düşünmeden adım atmamamız gerekir ve unutmayalım ki siyasetimiz, mücadelemiz ve fedakârlığımız, demokrasiye sahici bir bağlılık ve saygı duymaksızın bizi çok ileri götürmeyecektir.

Çok teşekkür ederim.

İran'da Kürt Milliyetçiliği: Oluşum Dönemi, 1942-1947[47]

Bu denemenin amacı İran Kürdistanı'nda 1942'den 1947 yılına kadar olan kısa ama 1946'da Kürt Cumhuriyetiyle sonuçlanan hayati bir dönemdeki Kürt milliyetçiliğinin söylemsel oluşumunu ve siyasal uygulamasını açıklamaya yöneliktir. Bu deneme bu dönemde İran'daki Kürt toplumunun tarihsel özgüllüğünün ana hatlarını çizmekte ve Kürt ulusal söylem ve uygulamalarının oluşumunda ve gelişiminde geleneksel ve modern siyasi ve kültürel ilişkilerin ve güçlerin göreli önemlerini değerlendirmektedir. Bu deneme İran'daki Kürt hareketinin özgüllüğünün, onun yapısal dinamiklerinin ve gelişme biçiminin İran'daki Kürt toplumu ile modern devlet arasındaki değişen ilişkide aranması gerektiğini ileri sürer. Geleneksel güçler ve kurumlarının karmaşık bir yapısında süzülüp gelen bu ilişki söz konusu dönemde İran Kürdistanı'ndaki Kürt hareketlerinin söylemsel oluşumlarını, stratejik amaçlarını ve siyasal örgütlenmelerini belirlemiştir.

47*The Journal of Kurdish Studies*, cilt II, 1996-1997 Lovan Peeters Press, 1997, İngilizceden çeviren: İbrahim Bingöl.

İran'da Komeley JK'ın oluşumu ve modern milliyetçiliğin ortaya çıkması[48]

1942'de **Komeley Jeyanewey Kurdistan** (Kürdistan Diriliş Cemiyeti)'nin ortaya çıkması İran Kürdistanı'nda modern ulusal söylem ve uygulamaların ortaya çıkmasına işaret eder.[49] Bu yarı gizli örgüt Mahabad şehrinde kuruldu.[50] Bu örgütün kurucuları ağırlıklı modern olsa da hem geleneksel hem de modern kent küçük burjuva çevresinden geliyorlardı. Kurucu unsurlarının büyük çoğunluğu Kürdistan'da modern devletin siyasi, iktisadi ve idari işlevlerinin gelişmesiyle yaratılan ya da bu gelişmelerle ilişkisi olan mesleklerle uğraşıyorlardı. Örgütün içinde toprak-beyi ya da önemli bir temsil gücü bulunan bir tüccar yoktu. Komeley JK'ın oluşumu Şah Rıza'nın tahttan indirilmesinden ve 1941 yılında mutlakıyetçi rejimin yıkılmasından sonra Kürdistan'da sivil bir toplumun canlanmasına işaret eder. Kısa bir süre sonra entelektüel alana egemenliğini koyan Kürtçe yazma işi bu canlanmanın belli başlı göstergesini oluşturuyordu. Kürtçe, siyasal alanda varoluşlarının İran Kürdistanı'nda laik eğitim ve modern idari süreçlerinin geliş-

48 Bu öncü örgütlenmenin gerçek adı Kürt araştırmacılar arasında bazı anlaşmazlıklara yol açmıştır. Bazıları Kürt/Kürdistan Hayatı/Hayatta Kalması Cemiyeti anlamına gelen *Komeley Jiyanewey Kurd/Kurdistan* adını taşıdığını kabul etmektedir. Ancak bana öyle geliyor ki *Jeyanawa* (diriliş) nosyonu Yaşayan ya da Hayatta Kalan'dan ziyade bu örgütlenmemin ulusal-halkçı yaşam felsefesiyle daha uyumludur.

49 Bu denemede Komeley JK'ın söylemsel oluşumu ve siyasal özgüllüğü ile ilgili tartışma şu makalemdeki analize dayanmaktadır: "The Making of Kurdish Identity in İran", *Critique*, no. 7, Güz 1995, s. 1-22, içinde.

50 Komeley JK'ın oluşum, gelişimi ve ortadan kalması ve onun sosyal yapısı, ideolojik duruşu ve siyasal stratejisi ile ilgili farklı görüşler için bkz. şu eserlere: Arfa, H. *The Kurds: A Historical and Political Study*, Oxford 1966; Eagleton,W. *The Kurdish Republic of 1946*, Oxford 1963; Roosevelt, A. Jr. "The Kurdish Republic of Mahabad", *The Middle East Journal*, c. 1, no. 3, 1947, içinde; Emin, N.M. *Hokumat i Kurdistan*, Utrecth 1963; Nebez, J. *Gowar i Nishtiman*, Stockholm 1985; Samadi, S.M. (ed.) JK *Chi bu, Chi Dawist v Chi la Basarhat?*, Mahabad 1981; Mola Ezat, M. *Komary Milly Mahabad*, Stockholm 1984; Hemin (Muhammad Amin Shaikh ul-Islami) *Tarik v Roun*, Bağdat 1974; Yassin, B.A, *Vision or Reality? The Kurds in the policy of the Great Powers*, 1941-47, Lund 1995. Ayrıca bkz. benim yukarıdaki ikinci dipnotta bahsettiğim makaleme.

mesine işaret eden küçük bir Kürt aydınlar sınıfı arasında siyasal ve kültürel söylemin dili haline geldi.

Komeley JK üye seçiminde etnik nitelik konusunda ısrarcıydı: Kürdistan'ın bütün parçalarından gelen Kürtler örgüte girmeye uygundular ama Kürdistan'da yaşayan Hıristiyanlar, özellikle de Süryaniler de örgüte üye olabiliyorlardı. Komeley JK'ın tüzüğü İslamı Kürdistan'ın resmi dini olarak kabul ediyordu ve Kuran'dan bir ayet örgütün resmi organı olan *Niştiman*'ın amblemine işlenmişti.[51] Ancak *Niştiman*'ın söylemi esasen laik kaldı ve dine başvurmalar çoğunlukla halka yönelikti ve işlevseldi. Örgütün İslami referanslarına, çoğu zaman Kürt toplumunun geleneksel kesimleri, özellik de radikal popülist milliyetçi retorikle tehlikeye giren toprak-sahibi sınıfının, tüccar topluluğunun ve ruhban sınıfının içinden gelen örgüte karşı yöneltilen gitgide artan ateizm ve komünizm suçlamalarını bertaraf etmek için başvuruluyordu.[52]

Komeley JK'ın ideolojik retoriği çoğu zaman Kürt toplumunun sınıf yapısıyla ilişkili sosyal ve ekonomik sorunlara da değiniyordu. *Niştiman* "Sahip olanlar ile Sahip olmayanlar" arasındaki sosyal eşitsizliğe sık sık gönderilen referansları içeriyordu ve Kürt kitlelerinin, özellikle de köylülüğün yoksulluğu ve cehaletini toprak-sahibi ve tüccarlar arasındaki servet birikiminin nasıl birbirine zıt olduğunu kıyaslıyordu. Bu türden referansların yanı sıra arada bir Lenin'i ve Sovyetlerin başarısını öven makale ve şiirlerin yayımlanmasının komünizm ve ateizm ile suçlanmalarını kışkırtmaya yettiği açık bir biçimde ortadaydı. Bununla birlikte *Niştiman* sınıf kategorilerini içermiyordu.[53] İleri sürülen sosyal ve ekonomik

---

51 Temmuz 1943'ten Mayıs 1944'de kadar *Niştiman*'ın dokuz sayısı yayımlandı. Birden altıya kadar olan sayılar Nebez'in age.'de yeniden yayımlanmışlardır. Yediden dokuza olan sayılar ise toplu olarak Mayıs 1944'te yayımlandılar.

52 Komela'nın bu türden suçlamalara yanıtı için bkz. *Niştiman* no. 5 ve 6'ya. Öyle görünüyor ki bu suçlamalar Ekim Devrimini ve Lenin'i öven makalelerin yayımlanması üzerine başlatıldı. Komela'nın tüzüğü İslamı gelecekteki bağımsız devletin resmi dini olarak tasarlıyordu (*Niştiman*'ın 6. sayısında belirtilen 7. Madde). Tüzük ayrıca laik eğitimin İslamın ilkelerine uymasının gerekliliğini de ileri sürüyordu.

53 Nebez'in *Niştiman*'a yazdığı sunuş yazısı haklı olarak bu konuya değinerek, Komela'nın Marksist-Leninist bir örgüt olmadığını; özgür ve bağımsız bir Kürt devletinin kurulması için halkçı demokratik programının arkasında

meseleler Kürt toplumundaki iktisadi güçlerin öznel niteliklerine ve çıkarlarına atfediliyordu. Sözgelimi, tarım alanındaki iktisadi sömürü kırsal alandaki hâkim olan mülkiyet ilişkilerinin yapısına -fahiş kiralara ve köylülüğün aşırı derecede sömürülmesine- değil, toprak-beylerinin kişisel açgözlülüğüne ve ahlaki olmayan davranışlarına isnat ediliyordu. Benzer şekilde kentlerdeki servetin birikimi ve büyümekte olan iktisadi eşitsizliğe yönelik referanslarda iktisadi bir tüccar kârı nosyonu yoktu. *Niştiman*'ın söylemi de var olan şartları değiştirmeye yönelik sosyal reformları savunmadı ve yoksulları ve ezilenlerin çektiği acılarını gidermedi. Bunun yerine, sömürü yükünü kolaylaştırarak, zor koşulları değiştirmeyi toprak-beylerin merhametine ve insanlığına bıraktı. Komeley JK'ın algılanmış radikalizmi Kürt toplumunun ahlaki bir eleştirisinde, yani geçiş toplumlarında geleneksel olarak tarımsal popülizmle ilişkili olan bir sınıfın ahlaki bir eleştirisinde örtülü bir biçimde kaldı. *Niştiman*'ın söyleminde kullanılan "halk" kavramının, popülist söyleminin kavramsal yapısında bu kategorinin temel nitelikleri vardır. *Niştiman*'ın söyleminin milliyetçi niteliği onu anaakım tarımsal popülizmden farklılaştırmıyor. Aslında *Niştiman*'ın söyleminde, çoğu zaman örgütün ideolojik oluşumunun üzerinde Marksizm-Leninizmin saklı etkisiyle karıştırılan, onun milliyetçi mesajının radikal niteliğini açıklayan Kürt halkı ve Kürt ulusu gibi bu iki kategorinin sürekli olarak örtüşmeleridir.

Niştiman'ın söyleminde bu iki Kürt halkı ve Kürt ulusu kavramı eşanlamlıdır ve sık s k birbirinin yerine kullanılırlar. Kürt halkı-ulusu kavramı örgütün bir hayli heterojen olan anlatımı için merkezidir, onu bağımsız, ortak bir Kürt vatanı konusu etrafında birleştirir. Bu konu Komeley JK'ın ana amacını oluşturur ve tüzüğünde bu ifade edilmektedir.[54] Bu, düzyazı olsun, manzum olsun

gizli bir komünist gündem olmadığına işaret ediyordu. Bununla birlikte Nebez, Komela'nın halkçı sosyal programını tanımlayamıyor, bu programın örgütün milliyetçi ideolojisiyle olan ilişkisini ortaya çıkaramıyordu. Halkçılık ile milliyetçilik arasındaki sürekli bu çarpışma ve bunların Komela'nın siyasi ve ideolojik söyleminde ifade edilmesi İran'da Kürt topraklarındaki modern Kürt ulusal kimliğinin oluşturulması için elzem olduğunu kanıtlıyordu.

54 Bkz. *Nishtiman*, no. 1, Nebez, age., içinde. Komela tarafından düşünülen anavatan Büyük Kürdistan'dır; Zira örgüt Kürt sorunu için "Tahran-Ankara"

Niştiman'ın anlatımının kavramsal yapısını biçimlendirerek, ona belirli bir milliyetçi karakter verdi. Dahası bağımsız bir Kürt anavatanının oluşturulması Kürt tarihinin öznesi olan Kürt ulusunun birleşik çabalarıyla gerçekleştirilecek bir amaç olarak algılanmaktadır. Gerçi bu şekliyle Kürt tarihinin öznesi sıkı bir milliyetçi kalıpta birleşik ve ayrışmamış bir bütünlüğe işaret eder ama Komela'nın programında bulunan bu ulusal amacı başarmaya yönelik siyasal strateji tam tersini göstermektedir.

Komeley JK hiçbir askeri süreç ve uygulamayı içermeyen, tamamen sivil-siyasi olan ulusal bir stratejiyi savunur. Şimdiye kadar Kürdistan'ın bütün parçalarında hâkim olan klasik Kürt askeri-siyasi yöntemlerden bu radikal biçimde bir kopuş, son derece önemlidir.[55] Bu, Komela'nın kara ile kuşatılmış topraklarda sayısal, lojistik ve teknolojik olarak güçlü süper güçlere karşı askeri eylemlerinin yararsızlığına yönelik bakış açısını değil, aynı zamanda onun Kürdistan'daki askeri gücün sosyal yapısını, siyasi örgütlenmesini ve ideolojik yöneliminin radikal bir değerlendirmesini de gösterir. Böyle bir güce geleneksel olarak aşiret önderliği sahipti, böyle bir güç aşiret önderliği tarafından kontrol ediliyordu, yürürlüğe konuluyordu. Ve silahlı aşiret alayları bunun belkemikleriydi. Böylelikle içinde askeri gücü barındiran bir ulusal strateji savunmak iktidarı aşiret önderliğiyle paylaşmak, sonunda ise bu önderliğin muhafazakâr siyasi kaprislerine ve kısa vadeli kişisel çıkarlarına -Mahabad Kürt Cumhuriyetinin hızla ortadan kaldırılmasının kesin bir kanıtı olan bir faktör- yenilmek anlamına gelirdi. Kürt hareketinin sosyal yapısında ve siyasi örgütlenmesinde soyun ve kökensel sadakatin egemenliği Kürdistan'da ulusal bilincin ve modern ulusal siyasal uygulamanın gelişmesine zarar verdiği kanıtlanmıştı. Kürt toplumunun ve siyasetinin bu yapısal özelliğinin acı bir biçimde gerçekleşmesi Komeley JK'ın tüzüğünde ve siyasi yapısında kendini açıkça ortaya koyuyordu. Ulusal amacın başarılmasının bir amacı

---

başlıklı bir makalede şöyle diyor: Kürt sorunu, 1919 yılında, General Şerif Paşa Versay'daki barış konferansında ünlü teklifini sunduğundan bu yana yerel bir sorun olmaktan çıkmıştı. Ardından Kürt sorunu kulak ardı edilemeyecek uluslararası bir sorun haline geldi. *Nishtiman*, no: 3-4, s. 30-33. .

55 *Nishtiman*, no. 1, Nebez, age., içinde.

olarak silahlı mücadelenin gerekliliğinin vurgulanmaması topraksahibi sınıfının ve aşiret liderlerinin hareketin önderliğinin siyasi örgütlenmesinden çıkarılması demekti.[56] Komela'nın genelde Kürt toprak sınıfının, özelde ise aşiret önderliğinin rolüne ilişkin değerlendirmesi, kısa varlığı süresince, 1945 Eylülünde Kürdistan Demokrat Partisi'ne dönüşmeden önce kendi siyasi pratiğiyle tutarlı kaldı.

İdeolojik olarak toprak sahibi sınıfın ve aşiret önderliğinin ulusal amacın gerçekleştirilmesi sürecinden çıkarılmaları Kürt ulusu kavramını siyasi temelde yeniden tanımlamaya yönelik bir girişime işaret eder. Komela'nın söyleminde ulusal tarihin tekçi öznesi olarak Kürt ulusu kavramı ile ulusal siyasal uygulamanın farklılaşmış öznesi olarak Kürt ulusu kavramı arasında bir fark vardır. Komela'nın ideolojik retoriğini biçimlendiren ilk kavram etnik ilişkilerle tanımlanır ve ulus içinde var olan sosyo-ekonomik ve siyasi farklılıkları asgariye indirme işlevini görerek, bunu Kürdistan'da birleşik bağımsız bir anavatan yaratma misyonuna sahip ulusal tarihin tekçi ve homojen bir öznesi olarak sunar. Komela'nın siyasal stratejini destekleyen ikinci kavram ise etnik ilişkiler arası bu sosyo-ekonomik ve siyasal farklılıklara başvurur. Dışarıdaki tekçi ile içteki farklılaşmış arasındaki bu fark modern siyasi kimliğin işaretidir. Kürt kimliğinin ortaya çıkması ne istikrarlıdır ne de değişmezdir. Tersine, belirsiz kaldı ve sonraki yıllarda ulusal siyasete katılmış güç ve ilişkiler arasındaki mücadele boyunca sürekli olarak yeniden tanımlandı.

Komela'dan Cumhuriyete: KDP'nin oluşmasının koşulları

Komeley JK'ın ömrü kısa oldu. Çökmedi ya da dağılmadı ama 1945 yılında gücünün ve popülaritesinin zirvesindeyken, ortadan

56 Nebez Komela'nın önerilen stratejinde temel bir vurgu kaymasını kaydediyor ama onun sosyal ve siyasal önemini göremiyor. Nebez' e göre bağımsızlığa giden sivil demokratik bir yolun lehine silahlı mücadelenin reddedilmesi klasik Kürt önderliğinin geleneğinden bir kopuştur, bu da Komela'nın desteklerini elde etmeye çabaladığı Sovyetler Birliği ve Büyük Britanya'dan yayılan yabancı ideolojilerin etkisini göstermektedir. (age., s. 34-35).

kaldırılarak, KDP'ye dönüştürüldü. Yaygın olarak bu dönüşümün Komela'nın siyasi projesini gömmüş olduğuna, ulusal idealini ve reformist programını sonlandırdığına inanılmaktadır ama bu dönüşümün gerçek nedenleriyle ilgili tartışılan fikirler son derece birbirine zıttırlar. Böylesine popüler ve genişlemekte olan bu örgüt neden siyasi projesine bir son versin ve var olma hakkını başkasına devretsin ki? Bu, parlak taktiksel bir hamle miydi yoksa Sovyetler Birliği tarafından kendisine yapılan dış siyasi baskılara verilen bir kapitülasyon muydu?

Anaakım ulusal fikre göre bu kaçınılmaz dönüşüm Kürt tarihi ve siyasetinin doğal gelişimiyle tutarlılık arz ediyordu ve KDP Komela'nın siyasi projesini benimsemişti ve onun ideolojik konumunu temsil ediyordu. KDP'nin resmi organı olan *Kürdistan*'ın söyleminden Komela'nın tarıma dayalı popülist retoriğinin açık bir biçimde çıkarılmasının yanı sıra Komela'nın merkez komitesindeki kilit üyelerinin (özellikle de bilgili başkanları Abdul Rahman Zebihi) bu yeni örgütlenmenin önderliğinden çıkarılmaları ya görmezlikten geliniyordu ya da anaakım Kürt milliyetçilerinin yazılarında ve sözlerinde nadiren geçen, her şey için kullanılan "değişen koşullar" deyimine isnat ediliyordu. KDP'nin mensupları ve ateşli taraftarları arasında yaygın olan bu görüş belli ki tek taraflıdır.[57] Bu, bu dönüşüm sürecini yöneten belirli siyasi ve ideolojik şartlara hemen hemen hiç dikkat göstermez, hele bu koşulların onun sonucunun siyasi ve ideolojik özgüllüğünü belirlediği tarza -KDP ve ardından Mahabad Cumhuriyeti-hiç mi hiç dikkat gösterilmez.

Çoğu zaman Marksist terminolojide dillendirilen radikal milliyetçi bakış farklıdır. Bu görüşe göre Komeley JK'ın dağılmasının örgütün Sovyet politikasına verdiği siyasal kapitülasyona işaret ettiğine inanılmaktadır. Zira Sovyetler Birliği bölgede kendi güvenliği ve çıkarları için olumsuz sonuçları olacağından korktuğu için Komela'nın bu radikal siyasi projesine karşı çıkmıştı. *Kürdistan*'ın söyleminde radikal popülist retoriğin yokluğu ve halka yönelik re-

---

57 Bu dönüşümün Anaakım milliyetçi bir görüşü için bkz. Ghassemlou, A.R. Kurdistan and the Kurds, Londra 1980 (Qasımlo, *Kürdistan ve Kürtler*, Avesta Yayınları, Çeviren: İbrahim Bingöl, İstanbul, 2009).

formist tedbirlerin marjinalleştirilmesi, KDP'nin ve Cumhuriyetin siyasi ve askeri örgütlenmelerinde güçlü bir biçimde temsil edilen aşiret liderliğinin, toprak-sahibi sınıfının ve ticaret burjuvazisinin desteğini ve işbirliğini sağlamaya yönelik tasarlanmıştı. Komeley JK'ın KDP'ye dönüşmesi böylelikle milliyetçi idealde sürdürülüp, tahrif edilip, onu radikal ve devrimci yolundan çıkarıyordu.

Mahabad Cumhuriyetinin ortaya çıkmasına ve yıkılmasına yönelik Marksist analize tuhaf bir biçimde kendini kaptırmış olan o dönemin radikal solu için bu bakış açısı temeldi.[58] Özellikle de bu, 1979 İran Devrimi zaferinin hemen sonrasında ortaya çıkmış Maocu bir grup olan **Komeley Şorişgerî Zahmetkeşanî Kurdistanî Îran** (İran Kürdistanı Devrimci Emekçiler Birliği)'nin etrafında kümelenen aydınlarla yakın ilişkisi vardı. Bu çoğu zaman KDP'nin önderliğini kınamak ve onun radikal siyasi projesine ve ulusal hareketin devrimci ideallerine ihanet eden reformist ve oportünist siyasetini eleştirmek için kullanılıyordu. Bu durum geleneksel Marksist terminolojiyi kullanan ya da kullanmayan popülist sol tarafından bu amaca hizmet etmek üzere hâlâ kullanılmaktadır.

Komeley JK'ın KDP'ye dönüşmesini açıklayan Marksist-ulusalcı ana argüman doğru gibi görünüyor ama sadece kısmen. Doğrudur, mevcut kanıtlar KDP önderliğinin 1946'da Cumhuriyetin oluşmasından önce Komela'nın hem teritoryal etnik milliyetçiliği olsun hem de tarıma yönelik popülizmi olsun radikal siyasi projesini etkin bir şekilde terk ettiğini göstermektedir. Yine doğrudur ki Kürt toprak-sahibi sınıfını hareketin sosyal yapısına, siyasi ve askeri örgütlemesine yeniden sokan, ulusal siyasetin yönünde ve amaçlarında meydana gelen bu tür değişimler Sovyetler Birliği'nin İkinci Dünya Savaşı sırasında ve bu savaştan sonra bölgedeki güvenliği ve stratejik çıkarlarına bağlıydı. Ancak Sovyet baskısı gerçekten de ulusalcı önderliği hareketin belirlenmiş amaçları ve emellerini değiştirmeye zorlayan kesin bir faktör olsa da, bu hikâyenin sadece

58 Sözgelimi bkz. Amir Hassanpour'un eserlerine, özellikle yakın zamanlarda yazdığı şu makalesine: "Nationalist Movements in Azarbaijan and Kurdistan 1941-46, Foran, J. (ed.), A Century of Revolution: Social Movements in İran, Minneapolis 1994, içinde. Hassanpour bundan başka bu görüşü en son makalesinde (Gzing no.13, Eylül 1996, içinde) açıklıyor.

bir yanını oluşturmaktadır.[59] Marksist-ulusalcı analiz İran'da Kürt toplumuna içsel olan bu dönüşümün yapısal koşullarını göz önünde bulundurmayı başaramadığı gibi, kitlesel siyasi örgütlenme ve popüler siyasetin siyasi, iktisadi ve kurumsal gerekliliklerini de hesaba katamıyor. Bu koşulların Sovyetler Birliği'nin güvenliği ve stratejik faktörlerinden çok daha önemli olduğu ileri sürülecektir. Bunlar büyük oranda sadece KDP'nin oluşumunun koşullarını değil, aynı zamanda Cumhuriyetin siyasi biçimini ve sosyal karakterini de belirledi. Bir başka deyişle bunlar Cumhuriyetin ana nedeni (*prima causa*) idiler ve Cumhuriyetin ortaya çıkışını, gelişmesini ve yıkılmasını belirlediler.[60]

Komeley JK, ulusal programının onun amaçlarını belirlediği siyasi bir birlikti: Her şeyden önce birleşik bir Kürdistan'da ulusal

---

59 Komeley JK'ın KDP'ye dönüşmesinin nedeni olarak Sovyetlerin bölgesel siyasi ve stratejik çıkar ve nüfuzuna yapılan bu vurgu hiç de Marksist-popülist yazarlara özgü bir şey değildir. Bu görüş siyasi ve ideolojik yelpazenin zıt ucunda bulunan yazarlar tarafından da savunulmaktadır. Sözgelimi bkz. William Eagleton'un etkili eserine, age., 1963 ve Roosevelt, R. Jr., age., 1947. Öte yandan Noşirwan Emin'e göre Cumhuriyet liderlerinin Sovyetler Birliği ile olan ilişkileri hareketin hızlı düşüşünün nedenlerini oluşturan siyasal sürecin dinamiklerini oluşturdu. Emin, bu tarihsel konjonktürde hareketin niteliğini ve sonucunu belirlemede içsel sosyo-ekonomik ve siyasi koşullara ve bunların hayati rollerine hemen hemen hiç dikkat etmez. Bkz. Emin, N.M., age., 1993. Kürt Cumhuriyetinin yükselişi ve düşüşüyle ilgili yakın zamanda yaptığı çalışmasında Borhanedin Yassin "iç" ve "dış" koşullar arasında daha iyi oluşturulmuş ve daha dengeli bir ilişkiler arası bakış açısını sunuyor. Ona göre bu ilişki, çekirdekleri Cumhuriyet idaresi olan modernite ve geleneğin diyalektiğinden süzülüp geliyordu. Yassin haklı olarak kaçınılmaz 1941-47'nin döneminde Sovyetler Birliği'nin İran'da Kürtler için "özerk" ya da "tekçi" bir siyasetinin olmadığına işaret ediyor. Yassin her ne kadar Hassanpour ve Emin'in genel ve yararsız siyasi genelleştirmelerinden sakınıyor olsa da, onun analizi de, metodolojik zorunlulukları "olguların" ötesine gitmeye yönelik girişimleri çürüten, "ampirik" tarih-yazımının sınırları içinde katı bir biçimde kalmaktadır. Bu yüzden modernite ve geleneğin diyalektiğinin dinamiklerini ve varlık koşullarını belirlemeyi başaramaz ve onu sadece bir sava indirger. Bkz. Yassin, B.A, age., 1995.

60 Aşağıdaki analiz birçok kaynaktan yararlanıyor. Bu kaynaklar arasında en başta gelen şunlardır: (i) Komeley JK'ın resmi organı olan *Niştiman*'ın sayıları; (ii) KDP'nin resmi organı olan *Kurdistan*'ın mevcut sayılar; (iii) bu araştırma boyunca KDP'nin Batı Avrupa ülkelerinde oturan ya da bu ülkeleri ziyaret eden önde gelen şimdiki ve geçmişteki üyelerle yapılan yapılandırılmamış mülakatlar; (iv) Britanya'nın 1941-47 yıllarına ait yayımlanmamış Diplomatik Yazışmaları (FO 371 seri), Public Record Office, Londra.

bir devletin yaratılması. Bu ulusal amaçlar Komela'ya kendi imajını ulusal mücadelenin öncüsü olarak gösterecek bir meşruiyet inşasını vererek, böylelikle ulusal stratejinin siyasal ve kurumsal gerekliliklerinin hayati sorununu, yani Büyük Kürdistan'da ulusal siyasi süreç ve uygulamaların kurumsal var olma koşullarını gölgeledi. Gerçi bu konunun Komeley JK'ın meşruiyeti ve onun ulusal birliğe ve halkın eyleme geçmesine yönelik çağrısının üzerinde doğrudan etkileri vardı ama bu, onun programında belirtilmemişti. Bu meselenin tam ortasında Komela'nın kurumsal yapısındaki siyasi otorite ve idaresinin temel sorunları yatmaktadır. Buna karşılık olarak da bunlar Büyük Kürdistan'da mensuplarıyla ve seçmen desteğiyle olan ilişkisiyle ilgiliydi.

Komeley JK yerel bir siyasi-entelektüel birlik olarak kaldıkça, üyelerinin ve seçmen destekleri esasen Mahabad ve çevresiyle sınırlı kaldıkça, siyasal otorite ve idare sorunları onun meşruluğunun altını oymaksızın kolaylıkla bir kenarda durulabilirdi. Ancak bu birliğe bu sorunları ele almadan işlemesine olanak sağlayan rahat koşullar uzun sürmedi. Çok geçmeden bunlar geleneksel/kapitalizm öncesi bir toplumda modern kitle siyasetinin kurumsal gerekliliklerine cevap verirken değiştiler.

Komeley JK'ın ulusalcı-popülist programı ve eylem çağrısı Mahabad halkının ilgisini çekti ve birliğe kayda değer oranda geleneksel olsun modern olsun kent küçük-burjuvazinin saflarından, ticaret burjuvazisinin alt ve orta saflarından akın etti, katıldı ya da destek verdi. 1943 Nisan'ının ortalarına kadar kuruluşundan neredeyse altı ay sonra, birlik zaten Mahabad'da üssünü pekiştirmeye başarmıştı ve etkisini güneye ve batıya doğru, Bokan, Saqız, Bane ve Serdeşt gibi belli başlı kent merkezlerine genişleterek, yeni bazı üyeler edindi ve Britanyalılar denetiminde bulunan bölgenin kuzey kesiminde kayda değer bir halk desteğini kazandı. Üyelerin sayısındaki artış ve halkın desteğindeki gelişme yola gelmez bu sorunu ortaya çıkardı. Demokratik siyaseti, kitle tabanı ve halk desteğini arzulayan öteki diğer siyasal örgütlenmeler gibi Komeley JK da bu hayati meseleyle yüz yüze kaldı. Bu kaçınılmazdı. Bağımsız bireylerin yerel siyasal birliği olarak artık kalamazdı. Ancak idare

birliğin içindeki koşullarını ve araçlarını belirleyen bir dizi kural, yönetmelikler ve resmi *otorite* demekti. Resmi otoritenin kullanılmasının hem siyasal olarak hem de örgütsel olarak Komeley JK'ın sonraki gelişmesi için ciddi sonuçları vardı.

Bu yüzden Komeley JK'ın çekirdek üyelerini 1943 Nisanında merkez komitelerine seçmeye götüren modern kitle siyasetinin bu kurumsal gereklilikleriydi. Yaygın olarak Abdul Rahman Zebihi tarafından yönetildiğine inanılan bu komite birliğin içinde siyasal otoritenin ve kurumsal hiyerarşinin ortaya çıkmasına işaret ediyordu. Gayri resmi siyasi ilişkiler, kişisel ve ailesel bağlar ve birlikler kayda değer bir derecede modern siyasal örgütlenmelerin karakteristik özellikleri olan emir ve itaat hiyerarşisinin ortaya çıkmasına yol açmak ya da ona yol vermek zorunda kaldı. Komeley JK'ın yarı gizli siyasal-entelektüel birlikten siyasal bir birliğe; gevşek siyasal bir grup kafadardan örgütlü bir siyasi partiye geçişin ilk aşamasında yer alıyordu. Bundan başka bu eğilim Komeley JK'ın Kürt topraklarının kuzey ve kuzey batı kesimlerindeki kırsal bölgelere önemli akınlar gerçekleştirerek, kent merkezlerinden çıkmaya hazır olduğu gibi göründüğü yılın sonuna doğru yoğunlaştı.

Böylece üyelerin artması ve kitlesel alanın büyümesi bu örgütte meşruluğun odak noktasını onun milliyetçi ideolojisinden siyasal pratiğine değiştirdiğinde, 1944 yılında merkez komite üzerinde kurumsal yapıyı, örgütlenme içindeki siyasi otoritenin yeri, süreci ve yürütülmesini daha açık bir biçimde belirlemeye yönelik artan bir baskı vardı. Komeley JK'ın ideolojik retoriğinin çekirdeği olan ulusal-popülist programı şimdiye kadar halkın kabulünü kazandı. Örgütün siyaseti halkın gözünün önündeydi. Ama bu gelişme modern siyaset yönünde başka bir adıma işaret ediyordu. Yeni boy vermekte olan bu ulusal hareket zaten modernitenin kıskacındaymış gibi görünüyordu.

Ne var ki böyle olmadı. Aslında siyasi otorite ve önderlik meselesi, ulusal hareketi tekrar geleneksel sosyal ilişkilere ve kökensel sadakatlere sürükleyerek, onun en zayıff noktasını oluşturduğu ortaya çıkmıştı. Hareketin halkın demokratik karakterini gösteren meşruluk noktasındaki bu kayma da siyasal otorite koşullarının

artık tek başına partinin örgütlenmesiyle sınırlı olmadığı anlamına geliyordu. Bunlar ayrıca İran'da hâlâ hem nitelik hem de yaşam felsefesi bakımından ağırlıklı olarak kapitalizm öncesine ait olan, sosyal ve iktisadi yapılarda ve Kürt toplumunun kültürel örgütlenmelerinde sıkıca temellenmişlerdir. Sosyal ve iktisadi yapılarda ve Kürt toplumunun kültürel örgütlenmelerindeki kapitalizm öncesi ilişkilerin geciktirici etkisi kolaylıkla "modernitenin itici gücü"nü dengeliyordu. Popüler din, kökensel sadakatler ve yerel gelenek büyüyen bu ulusal siyasal süreçteki siyasal meşruluğun ayrılmaz bir parçası olarak kaldılar.

Komeley JK'ın ortaya çıkan önderliği üyelerinin artması ve örgütlerinin büyümesi ve kitlesel desteğin gelişmesi koşullarında siyasi otoritelerini güçlendirmek için geleneksel güçlere çağrıda bulunmayı gerekli buldular. Aslında örgüt güçlendikçe ve popüler hale geldikçe, geleneksel güçlere ve kuramlara daha da yakınlaştı. Bu yüzden Komeley JK'ın toprak-sahibi sınıfa öneride bulunması hemen hemen hiç de sürpriz değildi. 1944 yılının başlarına kadar örgütün, ulusal projeye olan bağlılıklarını ilan eden ve İran'ın siyasal ve askeri yetkilileriyle açık işbirliklerinden kendilerini alıkoyan dinsel ileri gelenler, ticaret burjuvazisi ve Kürt toprak-sahibi sınıfının kesimleriyle oldukça güçlü siyasal ve kurumsal ilişkiler kurmuştu. Toprak-beyleri ve aşiret liderleri de Komeley JK'ın bu tekliflerini olumlu karşıladılar. Onların örgütün kent kitleleri arasındaki gelişmekte olan popülaritesine yönelik korkuları örgütün tarımsal popülizminden nefret etmelerinin önüne kolaylıkla geçmişti.

Komeley JK'ın Kürt toprak-beylerine ve aşiret liderlerine yönelik teklifleri, kent merkezlerindeki geleneksel kapitalizm öncesi güç ve ilişkilerine gitgide artan oranda bel bağlamaları Kürt toplumunda siyasal otoritenin ve meşruluk yapısında kökensel ilişkilerin ve popüler dinin hayati konumunu yalın bir biçimde hatırlatıyordu. Bu güç ve ilişkiler Komeley JK'ın siyasal pratiğinin koşullarını belirleyerek, ulusal kimliğin modern siyasal temellerde ortaya çıkmasını pekiştirmeye yönelik çabalarının altını oyuyordu. Her ne kadar Komela ulusal siyaset için halk arasında demokratik bir temel yaratmayı başarmış olsa da İran'daki Kürt toplumunun kapitalizm

öncesi yapıları örgütün büyümekte olan alanındaki modern siyasal otoriteyi ve idareyi kurmaya yönelik çabaları zayıflatıyordu. *Niştiman*'ın söyleminde, "ulusal siyaset" ve "ulusal tarih"in özneleri olan "Kürt halkı" ile "Kürt ulusu" arasındaki bu kavramsal ayrım hızla siyasal temelini kaybederek, ağırlıkla kapitalizm öncesi olan bir toplumda halkın siyasal sürecinin gerekliliğinin kurbanı haline geliyordu.

Komeley JK'ın ideolojik retoriği ile siyasal pratiği arasında büyümekte olan açık böylelikle Kürt toplumunda siyasal otoritenin ve idarenin yapısında geleneksel sosyal güçlerin, özellikle de aşiret liderlerinin gitgide artan önemine işaret ediyordu. Ulusal hareketin siyasal gelişmesi ve teritoryal genişlemesi, siyasi ve askeri idarenin etkili bir örgütle kapasitesini yaratmaya yönelik büyümekte olan ihtiyaç Komeley JK'ın önderliğinin siyasal programından taviz vermeye zorladı. Geleneksel güçlerle yapılan bu işbirliği ulusal hareketin gelişmesine ödenen bir bedel oldu ki bu da Qazi Mihemed'in önder olmasının ve ardından da 1945 Eylülünde Komeley JK'ın, KDP'ye dönüşmesinin yolunu açtı.

Komeley JK'ın kaderi geleneksel/kapitalizm öncesi sosyal oluşumlarda modern milliyetçiliğin risklerini anlatan bir örnekti. Bu örgüt modern ulusal siyasal bir sürecin ideolojik bir temelini atmıştı ama bu sürecin siyasal ve kurumsal zorunluluklarının getirdiği baskılara dayanamamıştı. Teritoryal kurumsal bir temeli olan merkezi siyasal bir otoriteye yönelik büyümekte olan ihtiyaç, Komeley JK'ın yerel örgütsel yapısı ve onun önderliğinin yarı-siyasal oluşumuyla uyuşmuyordu. Bu sürecin sonucu Kürt toprak-sahibi sınıfının iktisadi ve siyasi çıkarlarının ve Sovyetler Birliği'nin stratejik ve güvenlik çıkarlarını istemeden bir araya getiren anormal bir tarihsel konjonktür tarafından belirlenmişti. KDP'nin doğuşu ve ardından bu örgütün önderliği tarafından özerklik projesinin benimsenmesi, İran'da ağırlıklı kapitalizm öncesi olan Kürt toplumunda modern ulusal siyasetin parametrelerini belirleyerek, bu çelişkiye bir çözüm olacaktı.

Cumhuriyet

22 Ocak 1946'da meydana gelen Cumhuriyet, onu oluşturan KDP'nin yaklaşık altı ay daha önce oluşumuna götürmüş bu aynı sosyal ve siyasal koşulların ürünüydü. Gerçekten de KDP kısa süren varlığı boyunca Cumhuriyetin örgütsel yapısını oluşturdu. Bir başka deyişle Cumhuriyet KDP'nin siyasal otoritesinin, pratikte varlığının kurumsal biçimiydi, merkezi Mahabad kentindeydi ama Mahabad'ı da aşarak, Bokan, Bane, Serdeşt ile Naqadeh ve Uşo gibi daha küçük kent merkezlerini de içine alan güney ve güneybatı topraklarına kadar uzanıyordu. Cumhuriyetin idaresi kısa süren varlığı boyunca, ağırlıklı olarak kentsel kaldı. Halk tabanını kırsal alana doğru genişletemedi ve milliyetçi mesajlarını Kürt köylü kitleleri arasında yayamadı. Bunun nedenleri onun sosyal ve siyasal yapısından kaynaklanıyordu. Cumhuriyet otoritesini de yargılama alanında bulunduğunu ileri sürdüğü belli başlı bütün kent merkezlerine kadar götüremedi. Urmiye, Koy ve Salmas, Azerbaycan hükümeti tarafından Tebriz'den yönetiliyordu. Cumhuriyetin "gerçek" sınırları ile "hayali" sınırları arasında keskin bir çelişki kaldı ki bu da onun ulusal iddialarını gölgeliyordu. Ulusal projenin altı siyasal otoritenin yapısal zayıflığıyla ciddi bir biçimde oyuluyordu.

Cumhuriyet coğrafi sınırlarını; iktisadi ve askeri yapılarla, yani vergilerle ve küçük düzenli bir ordu ayrıca var olsa da aşiret alaylarıyla desteklenen siyasal otoritesine dayanan yasal yargılama alanını belirlememişti. Bu şu anlama geliyordu: Önderlik tarafından siyasal otoritenin yürürlüğü konulması bir yandan onun asker ve vergi toplama kapasitesine, diğer yandan ise gerektiği zaman ulusal yetki içindeki askeri alaylarını toplamak ve savaş alanına sürme kapasitesine dayanıyordu. Sonra bu her iki kapasite Cumhuriyetteki siyasal otoritenin sosyal tabanını belirliyordu.

Gelirlerin ana kaynağı vergiydi. Cumhuriyet ulusal yetik alanında yaşayan kent nüfusundan topladığı vergilerle ayakta duruyordu. Vergi toplama kapasitesi kent nüfusunun, özellikle de her ikisi de çoğunlukla geleneksel olarak kent pazarlarında yerleşmiş mübadele ve dolaşım alanıyla ilişkili olan iktisadi faaliyetler biçimiyle meş-

gul olan ticaret burjuvazisi ile geleneksel küçük burjuvazinin alt ve orta sınıf tabalarının arasından gelen nüfusun verdiği aktif desteğe dayanıyordu. Onların bu aktif desteği kitlelerin harekete geçirilmesinden yerel düzeyde idareye katılımlarına kadar, ideolojik ve siyasi araçlarla temin ediliyordu.

Ancak kent küçük burjuvazisinin aktif desteğini almayı ve onu siyasal sürece katmayı sağlamanın en etkili aracı halkın demokratik siyasetini destekleme işlevini gören söylemsel bir oluşum olan "kamusal alanın" ortaya çıkmasıydı. Geleneksel küçük burjuvazi ve ticaret burjuvazinin büyük bir kısmı bu kamusal alana hem vatandaşlık hem de kültürel düzeyde derinden katılıyordu ve onların parti faaliyetleri de Cumhuriyetin önderliği için siyasal ve finansal desteği yeniden üretmeyi kolaylaştırıyordu. Kuşkusuz kent küçük burjuvazisi Cumhuriyette hem siyasal olarak hem de entelektüel olarak halkın demokratik siyasetinin başlıca dayanak noktası ve yaratıcısıydı. Kent küçük burjuvazisinin ulusal-popülist bir yönelimi vardı. Siyasal kimliğinin temel unsurlarını oluşturan siyasal bağımsızlık ve sosyal reformları talep ediyordu. Modern olsun, geleneksel olsun kent küçük burjuvazisi Kürt toplumunda ortaya çıkan bu kamusal alanın sosyal yapısını oluşturuyordu ve siyasal ve kurumsal gelişmesinin ana hak sahibiydi.

Cumhuriyetin önderliği, özellikle de aktif çekirdeği kentsel halk sınıflarının saflarından geliyordu. Bu sınıflar ayrıca, Kürt toplumunda ortaya çıkan kamusal alanın mimari ve ulusal söylemin yaratıcısı olan modern Kürt aydınlar sınıfının temelini de oluşturuyordu. KDP'nin örgütlenmesinde pekişmiş, siyasal önderlik ile modern aydınlar sınıfı arasındaki içsel bağ ile aydınlar sınıfının Cumhuriyetin kurumsal yapısına dahil edilmesinin bu kamusal alanın gelişmesinin üzerinde önemli etkileri vardı. Bu her şeyden önce kamusal alan, İran etnik ve kimliğinden "farklı" olanın ifade edilmesi için neredeyse tek bir alan haline geldi. Önderlikteki ve genelde ise idari yapıdaki içsel farklılıklar, çatışmalar ve çelişkiler kamusal alanda hiçbir zaman su yüzüne çıkmadı. Halkın demokratik söylemi ulusal dış çizgilerinin kamusal alanın değişen sınırlarının tanımladığı resmi söylemin içine sokuldu çoğunlukla. Böyle-

likle Cumhuriyette ortaya çıkan sivil toplumun kurumsal gelişimi, bu gelişimin yakından ilişkisi bulunduğu demokratik siyasi süreçte meydana gelen gelişmeye asla uymuyordu.

Ticaret burjuvazisinin üst tabakası yani büyük pazar tüccarları da Cumhuriyet idaresine vergi ödüyordu ama itikattan ziyade zorunluluktan dolayı vergi veriyorlardı. Bu küçük ama ekonomik olarak kentsel nüfusun güçlü bir kesimi olan ana şahsiyetler hem gayrimenkul hem de tarımsal arazi sahipleri olan büyük ve orta toprak sahipleriydi. Bunlar Cumhuriyetin önderliğinden korkuyorlardı ve bunların, onların komünist olmalarından şüphelenerek, amaçları ve niyetleri konusunda ciddi çekinceleri vardı. Müzakereler için iki kez Bakü'ye davet edilen Cumhuriyet önderliğine yönelik nitelikli Sovyet desteği ve önderlikleri çoğunlukla inanmış Marksist-Leninist olan komşu Azerbaycan Cumhuriyetiyle olan samimi ilişkileri bu küçük burjuva toprak-beylerinin en kötü korkularını doğrulamaya yetiyordu. Böylelikle onların finansal destekleri sadece Cumhuriyet önderliğin otoritesini yürürlüğe koyabildiği ve görüldüğü gibi askeri yapısına, dolayısıyla aşiret liderliğiyle olan ilişkisine dayanan "gerçek" topraklarda kanun ve nizamı sürdürebildiği oranda sağlanıyordu. Cumhuriyet önderliğiyle geniş bir özerklik siyasal projesi temelinde gevşek bir siyasal ittifak gerçekleştirmiş olan aşiret önderliği kırsal nüfusun büyük bir kesimini siyasi ve iktisadi olarak kontrol altında tutuyordu.

Kırsal nüfus Kürt idaresinin hazinesine hiçbir biçimde katkıda bulunmadı, çünkü Kürt köylü kitleleri hem aşiret alanlarında hem aşirete ait olmayan alanlarda toprak kiralarını ve diğer mali borçlarını toprak-beylerine ödüyorlardı ve kentlerde Cumhuriyet idaresiyle herhangi bir mali ilişkileri yoktu. Bir bütün olarak tarımsal üretimden gelen gelirlerin büyük bir bölümünü cebine atan toprak-beyleri Kürt idaresine, 1941 yılında yıkılmadan önce Pehlevi devletinden ödediğinden daha fazla vergi ödemiyordu. 1963'ten önce ağırlıkla Kürt toprak-sahibi sınıfının elinde bulunan tarımsal topraklardan alınan vergi yetersizdi. Bu da onların Pehlevi Mutlakıyetçi döneminde siyasal iktidarın sosyal yapısında ayrıcalıklı bir konumlarının olduğunun bir göstergesidir. Cumhuriyet idaresinin

yürüklükte olan vergi sistemini değiştirmeye ne gücü vardı ne de isteği. Varlığını sürdürmek için aktif siyasal ve askeri desteğine dayandığı toprak-sahibi sınıfını karşısına almak istemiyordu. Ancak Kürt toprak-sahibi sınıfı hiç de homojen bir yapı değildi ve Cumhuriyet ile daha az tekçi bir siyasal ve finansal ilişki yürütüyordu.

Ağırlıkla aşirete dayanan bu büyük toprak-beyleri 1930'larda Rıza Şah'ın Kürdistan'daki teritoryal merkeziyetçiliğin ana hedefi haline gelmişlerdi ve pek çokları önemli siyasal ve askeri yenilgiler yaşamıştı. Bunlar 1941 Eylülünde Rıza Şah'ın merkezileşmiş yönetiminin yıkılmasından hemen sonra geleneksel nüfuz alanlarında yeniden silahlanabildiler, yeniden gruplaşabildiler ve kendi siyasal otoritelerini yeniden kurabildiler. Aşirete dayanan toprak-beyleri bir kez daha askeri alaylara sahip oldular ve kendilerine bakım masrafları ödeniyordu ve geleneksel merkezi siyasal otoriteye vergi vermede muaf tutuluyorlardı. Bunların Cumhuriyete yaptıkları siyasal ve finansal desteğin niteliği ve derecesi büyük oranda ulusal davalarına olan inançlarının güçlü olma derecesine bağlı olarak alabildiğine değişiyordu, sonra İran devleti ile olan karmaşık bir siyasi ve iktisadi ilişkiler ağıyla buna aracılık ediliyordu.

Büyük toprak-beylerini özellikle de aşiret reislerini Cumhuriyete ve onun ağırlıklı kentsel olan önderliğine yönelik tutumlarını etkileyen başka bir faktör daha vardı. Aşiret önderliği Kürt toplumunda genel olarak geleneksel siyasal otoritenin odak noktasıydı ama özellikle de kırsal kesimde. Bu durum onun iktisadi yapısında ve askeri örgütlenmesindeki hayati konumundan kaynaklanıyordu. Bu durum onlara çoğunlukla ticaretle uğraşan ya da hükümet bürokrasisinin içinde memur olarak çalışan kent sakinlerinin yaklaşımlarında bir meşruluk ve üstünlük anlamı veriyordu. "Aşiretlere yapılan bu iltimas" Kürt liderleri ile birkaç önemli istisnayla birlikte kent küçük burjuvazisi ve pazar tüccarlarının saflarından gelen Cumhuriyet liderleri ve idarecileri arasındaki ilişkide önemli olduğu ortaya çıktı.

Orta ve küçük toprak-beyleri çoğunlukla köken olarak aşiretlere dayanmıyorlardı ve genel olarak aşiret toprak-beylerinden daha güçlü ulusal davaya inanıyorlardı. Bunlar Cumhuriyet önderliğine

yardım etmede daha istekliydiler ama bu destek daha çok mali yardımla sınırlıydı. Orta ve küçük toprak-beyleri arasında ön plana çıkan şahsiyetler, Cumhuriyetin önderliğinde aynı sosyal çevreden gelen üst düzeydeki şahsiyetler kolaylıkla özdeşleşebiliyorlardı. Bununla birlikte bunların aşirete dayanmayan daha küçük toprakbeyleri olarak Cumhuriyette olayların gidişatını etkileyebilecek ve algılanmış topraklarındaki otoritesini destekleyebilecek etkin bir askeri güçleri yoktu.

Cumhuriyetin alayları toplama ve savaşa sürme kapasitesi, yani onun etkin askeri gücü böylelikle esasen aşiret önderliğine dayanıyordu. Bununla birlikte genelde toprak-sahibi sınıfı gibi bu aşiret önderliği de siyasal ve ideolojik olarak homojen bir güç oluşturmadı. Rıza Şah'ın aşiretten arındırma ve kontrol altına almaya yönelik siyasetine aktif bir biçimde karşı çıkmış, işkence görmüş ve hapse düşmüş olan bazıları, askeri diktatörlüğün yeniden geleceğinden korkarak samimi bir şekilde Cumhuriyete destek vermişti. Pehlevi'nin mutlakıyetçiliğine boyun eğmiş, sonra da İran'da genelde siyasi ve iktisadi iktidar yapısının bir parçası haline gelmiş olanlar da Kürt idaresine karşı daha gardını almış bir tutum beslemişlerdi. Bu "uzlaşmacı" reisler de Cumhuriyet önderliğine desteklerini sunmuştu ama tamamıyla fırsatçı nedenlerle. Bunlar özellikle Kürdistan'da popülist milliyetçiliğin gelişmesi ve halkın demokratik siyasetinin büyümesiyle ortaya çıkan büyümekte olan tehdit karşısında siyasal yalıtımdan ve iktisadi zarardan korkuyorlardı. "Uzlaşmacı" toprak-beylerinin büyük çoğunluğu bu ılımlı önderliği hoş görüyle karşılayarak, KDP'nin ideolojik retoriğini ve özerklik yanlısı siyasal programını sınırladılar. Bunlar çoğunlukla aktif birer üye olarak partiye katıldılar, sonradan da bu durum onlara Cumhuriyet idaresine girmeye, özellikle de askeri örgütlenmelerde resmi ya da fahri konumları ele geçirmelerine olanak yarattı. Ancak bu güçlü aşiret liderlerinin büyük bir çoğunluğunun Cumhuriyete ve onun önderliğine yönelik siyaseti böylelikle tamamıyla oportünistti. Onlar arasında öne çıkan şahsiyetler düzenli olarak Tahran'daki merkezi hükümet ile olduğu kadar Kürdistan ve Azerbaycan bulunan Britanyalı ve Amerikalı siyasi görevlilerle de temasa geçerek,

Cumhuriyetle olan ilişkileri konusunda tavsiye ve öğüt almanın peşine düştüklerini gösteren birçok kanıt mevcuttur. Bu arada Kürt idaresinin eninde sonunda yıkılmasını ve merkezi hükümetin geri gelmesini bekleyerek fırsat kolluyorlardı.

Cumhuriyetin önderliği (özellikle onun başkanı Qazi Mihemed) bazılarının Cumhuriyete bağlılığını yemin etmiş ve hükümette önemli konumları elde etmiş bu en önde gelen reislerin siyasal oportünizminin farkındaymış gibi görünüyorlar ancak İran hükümetinin bölgedeki Britanyalı ve Amerikalı temsilcileriyle olan bu türden illegal anlaşmaları görmezden geliyorlardı. Bu ısrarlı hoşgörü ne bir taktikti ne de Cumhuriyet idaresindeki keskin bir demokratik ruhtan kaynaklanıyordu. Tersine Cumhuriyet içinde siyasal otorite yapısındaki aşiret toprak-sahiplerinin hayati statüsünün Kürt önderliği tarafından keskin bir biçimde gerçekleştirildiğini gösteriyordu. Cumhuriyetin ayakta kalması büyük oranda onların işbirliğine dayanıyordu.

Siyasal iktidarın örgütlenmesinde genelde büyük toprak-beylerinin ve özelde ise aşiret önderliğinin konumu 1940'larda İran'da Kürt toplumunun iktisadi yapısındaki üretim ilişkilerinin ağırlıklı kapitalizm öncesi olan niteliğiyle belirleniyordu. Tarımsal alandaki rantta temellenmiş feodalitenin egemenliği, meta ilişkileri ile mübadelenin gelişmiş bir yapısını sürdürebilecek kadar pazara sunulabilen iktisadi bir artık-değerin bulunmayışı ve bunun sonucu olarak ticaretin ve işin geri kalması, tekçi bir bölgesel pazarın bulunmayışı; Kürt toplumunun iktisadi yapısının Cumhuriyette siyasal otoritenin teritoryalleşmesi için gerekli olan araçları ve mekanizmayı sağlayamıyordu. Askeri iktidar kapitalist meta ilişkilerinin olmayışında, Cumhuriyette teritoryal olarak merkezileşmiş yönetimi sağlayabilecek ve bunu destekleyebilecek en kapsamlı mekanizmayı oluşturuyordu. Bu yüzden Cumhuriyetteki askeri iktidar ulusal savunma kurumundan daha fazla bir şeye denk geliyordu. Otoritenin siyasal örgütlenmesini destekleyen ve topraklarda etkisinin erişimini belirleyen yapısal bir gücü oluşturuyordu. Cumhuriyetin askeri örgütlenmesi Cumhuriyetin "gerçek" sınırları ile "hayali" sınırları arasındaki hayati farkları belirliyordu. Cumhuriyetin ayakta

kalması için bunun hayati önemi vardı.

Kürt Cumhuriyetinin askeri örgütlenmesi heterojendi. Düzenli bir ordudan ve aşiret alaylarından oluşuyordu. Cumhuriyetin kurulmasından hemen sonra oluşturulan bu düzenli ordu boyut olarak küçüktü ve alanda deneyimsizdi. Askerler gibi subaylar da esasen kent küçük burjuvazisinin safları arasından gelmişlerdi. Cumhuriyete ve onun başkanına yönelik sadakatleri vardı. Aynı zaman da başkomutanları da olan savaş bakanı ile hükümette temsil ediliyorlardı. Düzenli ordu eğitim için esasen 1941 yılında Irak ordusunu terk etmiş küçük bir Kürt milliyetçi subaya; silah ve malzeme için ise esasen bu topraklarda konuşlanmış Sovyetler Birliği'nin birliklerine bel bağlamıştı. Düzenli güçlerin boyutu ve gücü, Cumhuriyetin askeri örgütlenmesinde ana gücü oluşturan aşiret alaylarıyla kıyaslandığında önemsizdi. Düzenli ordunun başkomutanı Cumhuriyetin askeri güçlerinin komuta yapısını oluşturan dört generalden biriydi. Diğer üçü ise aşiret lideriydi.

Bununla birlikte Cumhuriyetin önderliğinin askeri örgütlenmesindeki aşiret olanlar ile aşiret olmayanlar arasındaki mevcut dengesizliği bir dereceye kadar gidermeyi kolaylaştİran, kullanmaya hazır başka bir gücü daha vardı. Bu da 1945'ten beri Mahabad ve civarında konuşlanmış, Barzani'n gücüydü. 2 bin ile 3 bin arasında farklı biçimlerde tahmin edilen Barzani alayı komutanları Mela Mustafa Barzani tarafından yönetiliyordu. Barzani on yıldan fazladır çatışma içinde bulunduğu Irak hükümeti tarafından uygulanan zulümden kaçıp İran Kürdistanı'na gelmişti. Barzani alayı, aşiret reisi ile aşirete mensup olanlar arasındaki ilişkiyle yönetilen aşiret çizgisi ve kökensel sadakat temelinde örgütlenmiş olsa da İran Kürdistanı'nın Kürt aşiretlerinin davranışlarını belirleyenler için farklı siyasal koşullarda işliyordu. Mela Mustafa ve onun aşiret gücü İran Kürdistanı'nda dışarıdan gelenlerdi ve bu bölgede sürekli olarak bulunmaları bazı önemli yerel aşiretleri kızdırmıştı ki bu aşiretlerin liderleri de Barzani'den hoşlanmadıklarını gizlemiyorlardı. Bölgedeki Sovyetler Birliği'nin subayları da Barzanilerin gelişinden hoşnut olmamışlardı. Mela Mustafa'nın İngiliz ajanı olduğundan şüpheleniyorlardı ve onun Cumhuriyetin önderliğiyle kurduğu

samimi ilişkiden korkuyorlardı. Bu yüzden Barzaniler kentsel nüfusun ve siyasal güçlerin, yani KDP'nin iyi niyetine ve işbirliğine, sonra da ekonomik olarak büyük oranda dayandıkları Kürt Cumhuriyetine bel bağlamak zorundaydılar. Bu yüzden en azından İran hükümeti ile olan ilişkilerinin daha az samimi olduğu, yakın gelecekte Irak Kürdistanı'nda aşiret anavatanlarına güvenli bir dönüş umudunun iç karartıcı olmasından ötürü, Cumhuriyetin önderliğiyle siyasal bir ittifak kurmaktan ve ayakta kalabilmek için bundan aktif bir biçimde yararlanmaktan geri durmadı. Cumhuriyetin önderliği, özellikle de Qazi Mihemed Barzanilerin desteğine ve işbirliğine bel bağlayabiliyordu ve bağlıyordu da. Bunların düzenli ordudan daha etkili oldukları ortaya çıkmıştı ve bazen yerel askeri çatışmalarda kesin bir rol oynuyorlardı özellikle de yerel bir aşiret lideri Kürt hareketinin güçlerine katılmayı reddettiklerinde.

Yerel aşiret güçleri tekçi bir komuta yapısında düzenli bir askeri birliği oluşturmuyorlardı tersine kökensel ve örgütsel olarak oldukça farklı bir güç oluşturdular. Oluşturdukları bu gücün üzerinde savaş bakanının kontrolü yoktu. Aşiret alayları bunların reisleri tarafından oluşturuluyordu, devam ettiriliyordu ve denetleniyorlardı. Bu alaylar sadece kendi reislerine bağlılık gösteriyorlardı. İlkesel olarak aşiret alayları Cumhuriyetin başkanının ricasıyla sağlanabiliyorlardı ama uygulamada bu, reisin siyasal konumuna bağlıydı. Görüldüğü gibi reisin siyasal konumu da reisin İran hükümetiyle olan değişen ilişkisini belirleyen kısa ve uzun vadeli ekonomik çıkarlarının karmaşık bir ağına dayanıyordu. Kürdistan'da aşiretçiliğin yöresel bir özelliği olan aşiretler arasındaki düşmanlık da bu bakımdan önemliydi. Cumhuriyet ile ilişkisi bulunan rakip aşiret liderleri makam için yarışarak, birbirinin aleyhine hareket ediyorlardı ya da ortak askeri eylemlerde bir araya gelmeyi reddederek, bu eylemleri işlemez hale getiriyorlardı.

Her ne kadar heterojen ve dağınık bir biçimde olsalar da yerel aşiret güçleri yine de açık bir biçimde düzenli ordu ile Barzani'nin alaylarının birleşik gücünden sayı olarak fazlaydılar ve daha iyi silahlıydılar. Bunlar Cumhuriyette askeri yapının başat gücünü oluşturuyorlardı. Bu durum hem Cumhuriyetin askeri açıdan zayıf

olmasının, hem de aşiret liderlerinin iyi niyetine bel bağlamalarının nedenini açıklar. Askeri zayıflığın ve bağımlılığın bu koşulları Cumhuriyette siyasi iktidarın pekiştirilmesi ve teritoryalleştirilmesine yönelik olumsuz yapısal sonuçlarıyla birlikte birbirleriyle uğraşmaya devam ettiler.

Böylelikle siyasal otoritenin yapısında askeri gücün ağır basması Cumhuriyette aşiret önderliğinin siyasal özerliğini sağladı. Cumhuriyetin önderliği *de facto* bir durum olsa da bu özerkliği kabullenmek ve bunun siyasi sonuçlarına katlanmak ama büyük bir bedelle katlanmak zorunda kaldı. Zira aşiret toprak-beylerinin siyasal özerkliğini sağlayan koşullar da Cumhuriyette modern siyasal egemenliğin koşullarını ortadan kaldırmıştı. Kürt Cumhuriyeti geleneksel ilişkilerle desteklenen modern bir siyasal yapıydı. Kapitalizm öncesi sosyal ve iktisadi ilişkiler zaten Cumhuriyetin milliyetçi önderliğini modern ulusal kimliğin temel koşullarından taviz vermek zorunda bırakmıştı. Resmi olarak Cumhuriyetin önderliği tarafından izlenen bu özerklik yanlısı siyasal proje, mevcut jeopolitik koşullara muhafazakâr bir tepki vermekten daha çok, geleneksel ve modern güçleri bir araya getirerek bu uzlaşma için bir temel oluşturuyordu. Yeni gelişmeye başlayan ulusal kimlik pekişmesi için gerekli olan koşulları sağlayamadı. Kürt ulusal kimliği kırılgan kaldı ama Cumhuriyetin ortaya çıkışı ve yıkılmasına damgasını vuran modernite ile gelenek arasındaki çatışmanın her anında kendisini ileri sürmeye devam etti. Bu, milliyetçi önderliğinin söylemini ve siyasal pratiğini karakterize eden ikirciklilerin tam merkezindeydi.

İran teokratik rejimine karşı demokratik muhalefet ve Kürt meselesi[61]

Öncelikle DİSA'ya ve özellikle Dilan'a beni davet ettikleri ve son derece kibar bir şekilde ağırladıkları için teşekkür etmek isterim. Konuşmamı İngilizce yapacağım için sizlerden özür dilerim. Türkçem çok yeterli değil, Kürtçeyi de Sorani lehçesiyle konuşuyorum. Dolayısıyla İngilizce konuşmaya karar verdim ama bunun bir sorun olduğunun farkındayım. Az sonra başlayacağım konuşmamdan da anlayacağınız gibi bu konu daha büyük bir sorunun bir parçası. İngilizce konuşacağım için sabırlı olmanızı rica ediyor, affınıza sığınıyorum.

Özellikle son 30 yıldır İran Kürtleri Irak Kürtlerinden daha az gündem teşkil etti. Birçok insanın İran Kürtleriyle ilgili bilgisi Türkiye'deki Kürtlerle ilgili bilgisinden daha sınırlı, bu Türkiye'nin özel konumundan yani Avrupa'ya coğrafi yakınlığı ve Avrupa'yla ilişkilerinden kaynaklanıyor. Buna rağmen Doğu Kürdistan'ı / İran'daki Kürt bölgesi ve İran'daki Kürt hareketi, hem İran içindeki hem de Kürdistan'ın diğer bölgelerindeki Kürt hareketinin gelişiminde son

61 DİSA'nın Diyarbakır'da düzenlediği Ortadoğu Semirleri III'te yapılan konuşma. İngilizceden çeviren: Zeynep Gültekin

derece önemli bir rol oynamıştır. Bu konuya daha sonra geniş bir şekilde değineceğim ancak İran'daki Kürtlerle ilgili bilgisi sınırlı olan katılımcılar için bazı temel bilgileri paylaşmak isterim.

Tarihsel olarak, İran'daki Kürtlerin çoğu birbirine yakın ve entegre parçalardan oluşan bir alanda yaşıyor. Bu alan bazı spesifik siyasi ve güvenlik kaynaklı nedenlerden dolayı farklı parçalara bölünüyor ve bu parçalar çeşitli bölgelerle birleştiriliyor. Örneğin bir kısmı Doğu ve Batı Azerbaycan ile, başka bir kısmı ise Loristan ile birleştiriliyor. Başka bir parçası resmi olarak Kürdistan kabul ediliyor. Yani bu bölge coğrafi olarak birbirine bitişik olmasına rağmen idari ve siyasi olarak bölünmüş durumda. Kürt bölgesinin yalnızca küçük bir kısmı Kürdistan olarak geçiyor. Bu Kürt bölgesinin merkezi Senendec veya Sine olarak da geçen şehir. Kürdistan'ın en büyük şehri ve siyasal olarak da büyük önem taşıyan Mahabad şu an resmi olarak Batı Azerbaycan'ın bir parçası, Kürdistan'ın bir parçası olarak kabul edilmiyor. Bu durum Urmiye, Hoy, Salmas, Bokan, Saqız ve Serdeşt için de geçerli. Bunların hepsi Kürdistan'dan ayrı ve bahsettiğim iki Azeri bölgesine dahil edilmiş durumda. Dolayısıyla bu alanda siyasi ve idari birlik söz konusu değil. Doğu/İran Kürdistanı'ndaki Kürt nüfus için de aynı şeyi söyleyebiliriz, İran'daki Kürt bölgesinde yaşayan Kürtlerin net sayısına dair bir bilgimiz yok. Resmi kaynaklara baktığımızda Kürtlerin İran'ın toplam nüfusunun %6, en fazla %10'unu oluşturduğunu görüyoruz. İran nüfusunun 72-75 milyon olduğunu düşünürsek bu oran bize İran'da en fazla 6-7 milyon Kürdün yaşadığını söylüyor, ancak Kürt kaynakları bu rakamların doğru olmadığını ve Kürtlerin İran'ın nüfusuna oranının %16-20 arasında bir yerde olduğunu belirtiyor. Buradan hareketle Kürtlerin nüfusunun %15'e tekabül ettiğini ve net rakamlara ulaşamasak da Doğu/İran Kürdistanı'nda 12-14 milyon Kürt yaşadığını ifade edebiliriz. İran'daki Kürt nüfus homojen bir bütün değil, farklı dinlere mensup topluluklardan oluşuyor. Çoğunluk Şafii-Sünni mezhebine, azınlıkta kalan bir grup ise Şii mezhebine mensup. Azınlıktaki bu grup içinde Caferiler ve 12 İmam (İsna Aşeriye) mensuplarının yanı sıra Goraniler gibi heterodoks mezheplere mensup gruplar yer alıyor. Goraniler Türkiye'deki

Alevilere benzetilir, farklılık gösteren iki grup olsa da Şiilik altında aynı sınıftan olduklarını söyleyebiliriz. Geçmişte bu dini ayrım siyasi olarak daha önemliydi. Sünni Kürtlerle karşılaştırıldıklarında Şii Kürtler geçmişte sıklıkla hükümetten yana tavır aldılar ancak bu durum 1979 devriminden sonra değişti. Şimdi Şii Kürtlerin daha radikal bir tutum içinde oldukları iddia ediliyor. Şu anda hükümetin başında Şiiler var ancak Şii Kürtler çok daha milliyetçi ve radikal bir tutum içindeler. Bu radikalleşmenin arkasında tabii ki birtakım nedenler bulunuyor.

İran'daki Kürt milliyetçiliğinin Türkiye'deki Kürt milliyetçiliği gibi modernitenin bir ürünü olduğunu düşünüyorum. İran'daki Kürt milliyetçiliği modern bir fenomen. Daha kesin konuşmamız gerekirse İran'daki Kürt milliyetçiliğinin tarihi İran modern ulus-devlet tarihiyle yakından ilişkili. İran'da modern ulus-devletin tarihi 1906'ya uzanır. Bu tarihte Anayasa Devrimi denilen bir devrimle modern devlet kurulmuştur. Anayasacı hareket, ülkeyi yöneten Şah'ın mutlak gücüne hukuki sınırlamalar getirilmesini talep ediyor, şahın ülkeyi yönetmesini değil, hüküm sürmesini istiyordu. Halkın oylarına dayalı periyodik seçimler sonucu başa geçecek anayasal bir hükümetin iktidar sahibi olması savunuluyordu. Anayasacılar aynı zamanda modern eğitim, modern yargı ve modern hukuk tarafından tanımlanmış iktidar ve hükümet idaresinden yanaydı. Kısaca, halkın egemenliği ilkesine dayalı modern hükümet talep ediliyordu.

Anayasacılar 1906'da siyasal sistemi tamamen olmasa da büyük ölçüde değiştirdiler. Anayasacı hareket sonucunda 1906'da anayasal devletin yanı sıra seçilmiş hükümete dayalı anayasal monarşi kuruldu. Anayasaya göre siyasi yetki ve meşruiyet İran halkının iradesine dayanıyordu, ancak anayasada kullanılan İran halkı kavramı spesifikti. İran halkı siyasi-hukuki bir dönüşüm geçirerek İran ulusu -tamamen yeni bir kimliğe sahip siyasi ve hukuki bir özne- haline geldi. Bu milli kimlik İran'da çoğunluğu oluşturan etnik grup olan İranlıların etnik, dilsel, dinsel ve kültürel kimliklerini temel aldı. Benzer bir şekilde, 1906 Anayasası'nda yeni vatandaşlık tanımı İranlı, Şii ve erkek olarak belirlenmişti. Yalnızca erkeklere

vatandaşlık hakkı tanındı, kadınlara siyasal süreçlere katılım hakkı verilmedi. Modern siyasal teori diliyle konuşacak olursak kadınlar siyasal sürecin bir öznesi olarak kabul edilmedi. Erkeklere oy hakkı verilirken kadınların oy kullanması yasaklandı. 1906 Anayasası'na erkek özne-vatandaş açısından baktığımızda onların da siyasal haklarına bir kısıtlama getirildiğini görürüz, çünkü oy hakkı okuma-yazma bilen erkeklere verilmişti. Bu da erkek nüfusun büyük bir kısmının siyasal sürecin dışında bırakıldığı anlamına geliyordu. Yirminci yüzyılın başlarında toplumun son derece sınırlı bir bölümü okuma-yazma biliyordu. Okur-yazarlık toprak sahibi, üst sınıf tüccarlar ve ruhban sınıfıyla sınırlıydı. Başta kırsal kesimde yaşayanlar olmak üzere toplumun büyük bir kısmı bu ayrıcalığa sahip değildi. Demokratik haklar açısından bakıldığında 1906 Anayasası ulusal kimlik ve vatandaşlık kavramlarını oldukça sınırlı bir şekilde yorumlamış, kitlesel demokratik katılıma ve demokratik süreçlerde temsiliyete ciddi kısıtlamalar getirmiştir. Farsça, 12 İmam Şii inancı, İran etnisitesi, tarih, kültür ve uygarlığı İranlı kimliğinin kurucu unsurları haline gelmiştir. Siyasi sürece katılım hakkı anayasal olarak İranlı okur-yazar erkeklere tanınmış, vatandaşlık bu şekilde tanımlanmıştır. Dolayısıyla 1906 Anayasası demokratik haklar, katılım ve temsiliyet konularında son derece sınırlı bir anlayışa dayalıdır. Anayasal demokratik süreç etnisite, din, dil ve eğitim bakımından sınırlandırılmıştır. Tartışma konumuz bağlamında bakacak olursak, bu anayasa İranlı olmayan tüm kimlikleri siyasal sürecin dışında bırakmıştır. İran vatandaşlığı tanım olarak ulusal kimliğin tek tipçi anlayışa dayalı yorumunu kabul etmiştir. İranlı bir vatandaş olarak kabul edilebilmek için Kürtler de dahil olmak üzere İranlı olmayan tüm farklı kimliklerin 1906 Anayasası ve temel yasalardaki ulusal kimlik kavramının gerekleri uyarınca Farslaşma/Farslılaştırma denen bir sürece tabi tutulmaları zorunlu kılınmıştı. Burada önemli olan nokta 1906 Anayasası'nda siyasi iktidar alanının ve ulusal kimlik tanımının dışında bırakılmalarına rağmen Kürtlerin bu dışlayıcı düzenlemelere karşı herhangi bir itirazda bulunmamış ve muhalefet etmemiş olmalarıdır. Bana kalırsa bunun sebebi milli bilincin o dönemde Kürdistan'da son derece

düşük olmasıdır. Kürdistan'ın büyük bir bölümü kırsal bölgelerde yaşıyordu ve nüfusun çoğunluğu köylülerden oluşuyordu. Bu da kırsal kesimde yaşayan çoğunluğun okuma-yazma bilmediği anlamına geliyordu.Kürt toplumunun okuma-yazma bilen kısmı toprak sahipleri, üst sınıf tüccarlar ve ruhban sınıfından oluşuyordu. 1906'da Kürt nüfusunun en az %90'ının okuma-yazma bilmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Aynı dönemde kadın nüfusun ise yaklaşık %99'u okuma-yazma bilmiyordu. Dolayısıyla başkentte veya ülkenin geri kalanında olup bitenleri bir kenara bırakın, köylerinin ya da kasabalarının dışında olup bitenlerden haberleri bile yoktu. Sadece okuma-yazma bilen bazı tüccarlar ile ruhban sınıfına mensup şairler ve yazarlar birtakım gelişmeleri anlama, bunun yanında toplumları ve ülkeleriyle ilişkilendirme becerisine sahipti. Ancak bu grup Kürt nüfusunun oldukça küçük bir kısmını oluşturuyordu. Anayasacı devrimden 20 sene sonra dahi Rojhelat/Doğu Kürdistan'da Kürtlerden yana bir karşı çıkış ya da ulusal hareketten söz edilemez.

Burada 1920'lerin ilk yıllarında Rojhelat'ta ortaya çıkan bazı hareketlerden söz etmekte yarar var, hatta bazı araştırmacılar bu hareketleri milliyetçi hareketlerin ilk örnekleri olarak görmekte ve milliyetçilik bağlamında tanımlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Bu konuda ben farklı bir bakışa sahibim, 1920'lerde İran'da ortaya çıkan Kürt hareketlerinin milliyetçi bir karakter taşıdığını düşünmüyorum. Bu hareketlerden en önemlisi daha çok Simko Şikak olarak bilinen İsmail Ağa Şikaki olmuştur. Şikak aşiretinin lideri olan İsmail Ağa Kürt bölgesinin güneybatıda kalan kısmındaki idari ve iktisadi hükmünün genişletilmesi konusunda Tahran merkezi hükümetiyle sık sık çıkmaza düşmekteydi. İran devletine karşı sergilediği muhalefet süresince zaman zaman Türk devletiyle zaman zaman da geri adım atarak egemenliğini kabul ettiği İran devletiyle çeşitli ittifaklar içine girdi. Bazı zamanlar da sınır aşırı faaliyetlerine devam edebilmek için Bağdat'tan destek ve yardım arayışına girdi. İsmail Ağa'nın merkezi hükümete karşı gelişinin ve komşu ülkelerle sınır aşırı faaliyetlere kalkışmasının arkasındaki başlıca nedenin Kürt milliyetçiliği değil, hükümetin kabileleşme

karşıtı politikaları olduğunu düşünüyorum. İsmail Ağa'yı Tahran hükümetinin merkezileşme politikası ve uygulamalarının yarattığı baskı isyana teşvik etmiştir. Ondan önce benzer şekilde kardeşi Cafer Ağa da devletin merkezileşme eğilimleri sonucunda isyan etmiştir. İsmail Ağa hükümetle görüşmeye çağrılmış, görüşmeye gittiğinde ise pusuya düşürülüp öldürülmüştü. Böylelikle başlattığı hareketin de sonu gelmişti. Ancak Kürt bölgesinde 1930'larda Kürt muhalif hareketinin şeklini ve yönünü değiştiren yeni gelişmeler ortaya çıkmış ve bu gelişmeler modern milliyetçiliğin öncüsü olmuştur.

Devletin merkezileşmesi 1930'larda Rıza Şah döneminde doruk noktasına ulaştı. Genel bir yorum yapmamız gerekirse Rıza Şah, o dönemde Mustafa Kemal'in Türkiye'de uyguladığı politikaları birebir şekilde İran'da uygulamaya çalıştı. Yukarıdan inmeci bir modernizasyon süreci başlattı, ki bu sosyal teoride kalkınma ve ilerleme adı altında merkezi bir devlet tarafından yürütülen otoriter modernleşme olarak adlandırılır. Bu politikanın temel amacı güçlü bir ordu, tektip bir eğitim sistemi, genel vergi ve merkezi bir idari yönetim yaratmaktı. Bu merkezi siyasal, eğitimsel ve mali bürokrasinin işleyişi ulusal ya da resmi dili de içeren birtakım spesifik yöntem ve mekanizmaları da beraberinde getirmişti. Bu nedenle 1935 yılında devlet Farsçayı ulusal/resmi dil olarak hükme bağladı. Eğitim, bürokrasi ve iletişimin yanı sıra basın ve yayının da tek dili Farsça olacaktı. Kürtçeyle birlikte Azerice, Türkmence, Belucice ve Arapça yasaklandı. Bildiğiniz gibi dil yasağı Türkiye'dekinden farklıydı. İran'da diller yazı dili olarak ve kamusal alanda yasaklandı. Kürtçe konuşma dili olarak yasaklanmadı. Bu durum Azerice gibi "resmi olmayan" diğer diller için de geçerliydi. Rıza Şah döneminde Kürtçe yayın yoktu, Kürtçe eğitim yapılamıyordu ve Kürtçe idari sistemde kullanılmıyordu. Ancak insanlar evlerinde özgürce dillerini kullanmaya devam ettiler, özel alan yasağa dahil değildi. Yine Rıza Şah döneminde, özellikle 1933-1935 yılları arasında, Kürtler ilk defa iktidarın ve baskı ve tahakküm politikalarının hedefi haline geldi. Bunun nedeni resmi politika uyarınca etnisite veya dillerinden bağımsız olarak İran nüfusunun tamamının kendilerini İranlı

olarak görmek zorunda oluşuydu. İranlı kimliği de tanımı gereği Farsça yani Fars dili, Fars kültürü ve Fars tarihi anlamına geliyordu. Kürt dili ve Kürt etnisitesi 1930'larda siyasi birer mesele haline geldi. Doğu Kürdistan'da Kürt modern milli bilincinin ortaya çıkışı da bu döneme rastlar. Tepeden inmeci otoriter modernleşmenin bir parçası olarak devlet Farsça eğitimi zorunlu kıldı. Ayrıca Türkiye'de olduğu gibi zorunlu askerlik hizmeti uygulanmaya başlandı, tüm erkek çocuklarının 2 ila 3 sene vatana hizmet etmeleri zorunlu kılındı. Oldukça otoriter özellikler taşıyan ve demokratik olmayan şekillerde uygulanan bu modernleşme politikaları, Kürtlerin modern eğitim ve modern bürokrasiyle tanışması anlamına da geliyordu. Bu etkinin sonuçlarını 1940'ların başında görürüz.

Eylül 1941'de İran 2. Dünya Savaşı sırasında müttefik kuvvetler tarafından istila ve işgal edildi. İran'ın kuzeyinde bazı bölgeler Sovyetler Birliği, İran'ın güneyi İngiltere tarafından işgal edilirken İran'ın merkezi müttefiklerin tamamı tarafından işgal edildi. Hükümet çöktü ve İran Şahı tahttan indirilip Johannesburg Güney Afrika'ya sürgüne gönderildi. Öldüğünde tahta küçük oğlu çıktı. Burada önemli olan 1941'de devletin merkezileştirici gücünün çökmesi ve tahakküm yaratmak için kullandığı konsantre güç kapasitesinin büyük ölçüde azalmış olmasıdır. Rıza Şah'ın otoriter modernleşme modelinin Kürt hayatı üzerindeki etkileri merkezi hükümetin yokluğunda ortaya çıkmaya başladı. 1942'de İran Kürdistanı'nda ilk modern milliyetçi örgütlenmenin yeşerdiğine tanık oluruz. Kürdistan Diriliş Topluluğu (Komeley Jiyanewey Kurdistan) adındaki bu örgüt yaklaşık 60 kişilik bir grup tarafından Mahabad şehrinde kurulmuştur. Komeley JK'ın kurucularına sosyolojik olarak baktığınızda çok ilginç gerçeklerle karşılaşırsınız. Kurucuların çoğu Rıza Şah döneminde modernleşme programının bir parçası olarak yürürlüğe giren ve empoze edilen modern eğitim sisteminden geçmiş kişilerdir. 1906'dan farklı olarak 1942 yılında modern evrensel eğitim sisteminin ürünü olan ve okuma-yazma bilen bir Kürt nesille karşı karşıyaydık. Bu nesil sadece okuma-yazmayı öğrenmemiş, aynı zamanda gördükleri eğitim sayesinde 1940'ların başında İran'da yayılmaya başlayan milliyetçilik, sosyalizm ve

Marksizm gibi modern ideolojilerle de tanışmıştı. Komeley JK'nın *Niştiman* (Soranice anavatan) adlı yayınına bakarsanız son derece açık bir milliyetçi mesaj içerdiğini görürsünüz. Bu Büyük Kürdistan'da birleşik bir devlet kurulması mesajıdır. Bu mesaj teritoryal bir mesajdır, tüm Kürtlerin birleşik bir Kürt devletinde ve bölgesinde yaşamasını ister. Bu örgütün söyleminin karma olduğunu görürsünüz. Milliyetçi, seküler ve popülisttir. Ayrıca güçlü bir köylü popülizmi damarı vardır, toprak sahibi sınıfa köylüleri sömürdükleri için karşı çıkar. Yani Kürt toplumunu bir bütün olarak iyi ve kabul edilir bulmaz, çünkü sömürüye, toprak ağalığına, vs. karşıdır. Tahmin edebileceğiniz gibi bu yayının yazarları sosyalizmden az çok etkilenmişlerdir. Ancak söylemlerindeki karşıtlık da dikkatinizi çekmiştir. Populist ve seküler milliyetçi dilin yanında *Niştiman*'ın kapağında Kur'an'dan ayetler bulunur. Bu gelenekselden moderniteye geçiş döneminin ilk aşamalarındaki bir toplumun özelliklerini yansıtması bakımından oldukça ilginçtir. *Niştiman* söylemi, ilk dönem modern Kürt milliyetçilerinin sekülerlik ve dinsel bağlılığın dışavurumu arasında ya da seküler milliyetçi görüşlerini Kur'an'a dayandırarak doğru gösterme hususunda bir çelişki görmediklerini gösterir. Komale JK 2-3 sene içerisinde çok hızlı bir şekilde büyümüş ve Kürdistan'ın diğer bölgelerindeki Kürtlerle -özellikle Irak Kürdistanı'ndakilerle- ilişki kurmaya başlamıştır. Bazı kaynaklar Türkiye'deki Kuzey Kürdistan'daki bazı isimlerle görüşüldüğünü iddia etmekte ancak ben bu iddiayı doğrulayacak herhangi bir belgeyle karşılaşmadım. Ancak 1933 yılında Türkiye'deki Kuzey Kürdistan'da Ararat Hareketi bastırıldıktan sonra Ararat'ın lider kadrosundan bir grubun İran'a gittiğini ve orada Kürt milliyetçileriyle temasa geçtiklerini biliyoruz. Bunu kanıtlayan belgeler bulunuyor.

Bu durumun İran'da merkezi gücün çöktüğü ve yeni hükümetin oldukça zayıf olduğu bir dönemde ortaya çıktığını unutmamalıyız. İran Kürdistanı'nın kuzey bölümü Kızıl Ordu yani Sovyet ordusu tarafından, güney bölümü de İngiltere ordusu tarafından işgal edilmişti. Sovyet ve İngiliz orduları İran ordusunun Kürdistan'a girmesine izin vermedi. Kürt milliyetçi hareketinin büyük gelişme gösterdiği ve en önemli başarılarına imza attığı bu bölge Kızıl Ordu'nun

koruması altındaydı. İngiltere ordusu güneyde Kürt milliyetçi hareketinin gelişmesinin önünü keserken Sovyetler benzer bir tutum sergilemedi. Bu noktayı özellikle vurguladım, çünkü Sovyetler'in bu hareketi teşvik etmediğinin ya da engellemeye çalışmadığının altını çizmek istedim. İngiliz Dışişleri'nin belgelerine, Amerikan diplomatlarının yazdıklarına ya da o dönemde yapılan yazışmalara baktığımızda İngilizlerin Sovyetlerin İran Kürdistanı'nda bağımsız bir Kürt devleti kurulmasına dair bir planları olmadığından emin olduklarını görüyoruz. Diplomatik kaynaklarda ayrıca Sovyetlerin Türk hükümetini kışkırtacak ya da kızdıracak herhangi bir adım atmamak konusunda son derece dikkatli olduklarını açık bir şekilde görüyoruz. Bunun nedeni Rus cephesine lojistik desteğin devam edebilmesi için Türk hükümetinin pozitif tarafsızlığının temel bir önem taşımasıydı. İran'ın işgal edilmesinin başlıca nedeni Rus cephesine lojistik yardımın sürmesi, Alman ordusuna karşı Kızıl Ordu'nun Alman kontrolü ve işgalinde olan Avrupa hattının arkasından desteğin sağlanabilmesi idi. Ancak savaşın sonlarına doğru müttefik kuvvetler Alman ordusunun yenildiğinden emin oldukları sırada Sovyet politikası değişmeye başladı. Bu değişimin arkasında Sovyetlerin Kürt milliyetçiliğini destekliyor olmaları yatmıyordu, Sovyetler İran devletinden çeşitli tavizler elde edebilmek için Kürt milliyetçiliğini, bölgesel otonomi ve ulusal hakları İran devletine karşı birer silah olarak kullanmak istiyordu. Rusların talep ettiği tavizlerin başında Kuzey Kürdistan'ın belirli kısımlarında petrol arama, çıkarma ve üretme hakkına sahip olmak geliyordu. Komeley JK böyle bir siyasi ortamda sona erdi ve lider kadro başka bir siyasi örgütün önünü açmak için JK'ı dağıttı. Böylelikle İran Kürdistan Demokrat Partisi kurulmuş oluyordu.

Kürdistan Demokrat Partisi 1945'te resmen kuruldu ve siyasi hayatına bölgesel otonomiyi programına dahil ederek başladı. İran egemenliği altında Kürt yönetimi tarafından idare edilecek otonom bir Kürt bölgesi talep etti. İKDP'nin o dönemki sloganı "Kürdistan'a otonomi, İran'a Demokrasi" idi. Türkiye'de bugünlerde bölgesel otonomiye ilişkin duyduğunuz argümanların bazıları İran Kürdistanı'nda çok daha erken telaffuz edilmeye başlamıştı.

İran'da otonomi kavramı 1946'da yani Kürdistan Demokrat Partisi kurulduktan ve bölgesel otonomi programını kabul ettikten bir yıl sonra gündeme gelmiştir. Bu program yirmi yıl kadar sonra 1960'larda Türkiye'de kurulan Kürdistan Demokrat Partisi tarafından da kabul edilecekti. İran KDP hükümetle müzakereler yapmaya başladı ancak müzakereler herhangi bir sonuç vermedi. 22 Ocak 1946'da İran Kürdistanı'nın Mahabad şehrinde Kürt Cumhuriyeti ilan edildi ancak bu cumhuriyet belirsiz bir kimliğe sahipti. Kürt Cumhuriyeti'nin bu konudaki söylemi net değildi. Bu cumhuriyetin otonomi isteyip istemediği, egemenlik isteyip istemediği, egemen bir devlet olmak isteyip istemediği ya da İran yasal-siyasal egemenliği altında otonom bir yönetim olarak kalmak isteyip istemediği açıkça anlaşılamıyordı. Cumhuriyetin yayınlarına özellikle de resmi gazetesi "*Kurdistan*"a (bu gazete günlük bir gazeteydi, şu an elimizde sadece 113 sayısı bulunuyor) bakacak olursanız bölgesel otonomi söylemi ve egemen ve bağımsız bir devlet söyleminin aynı anda kullanıldığını görebilirsiniz. Kürt Cumhuriyeti'nin söylemine, yayınlarına, lider kadrosu ve entelijensiya tarafından yapılan konuşmalara bu konudaki belirsiz tutum hakimdi.

Çağdaş İran tarihyazımı Kürt Cumhuriyeti'nin Sovyetlerin İran'ı bölme planının bir parçası olduğu iddia edilir. Ancak sunumumun başında da belirttiğim gibi yakın zaman önce ortaya çıkan İngiliz, Amerikan ve bazı Rus belgelerinde Sovyetlerin Kürt Cumhuriyeti'nin kurulmasını istemedikleri ve otonom bölgesel bir yönetimi desteklemedikleri görülüyor. Sovyetler Kürt demokratların Azerbaycan Demokrat Firgesi'nin liderliğindeki Azeri Cumhuriyeti'ne katılmaları, bu yapı altında bir birim olmalarını istiyordu. Azeri demokratlar da Kürt liderliğini bu planı kabul etmeye ve onlara katılmaya iknaya zorluyordu ancak Kürt liderliği Azeri-Sovyet planına boyun eğmedi ve kendi cumhuriyetlerini ilan etti. Sovyet ve Azeri demokratların bu durumu kabul etmek dışında bir seçenekleri kalmadı. Ruslar Azeri Cumhuriyeti'ni gönülden destekliyorlardı, çünkü Azeri Cumhuriyeti bir grup tanınmış Marksist devrimci tarafından kurulmuştu ve Azeri Demokrat Firgesi'nin lider kadrosundaki isimler 3. Komünist Enternasyonel (Komüntern) üyesiydi. Ancak

bu durum Kürt Cumhuriyeti'nin kurucuları için geçerli değildi. Kürt Cumhuriyeti'nin yayın organı *Kurdistan*'da bir sayfada Lenin, düşünceleri ve icraatları öven; hemen ondan sonraki bir sayfada ise Jean Jacques Rousseau ve siyasi felsefesini öven makaleler yer almaktaydı. Aynı sayının başka bir bölümünde liberal demokrasi, İslami ilkeler ve öğretilerden bir arada övgüyle söz edilebiliyordu. Burada vurgulanması gereken nokta Kürt Cumhuriyeti liderliğinin Marksizm, liberalizm ya da başka bir doktrin ideolojisinden son derece uzak oluşudur. Kürdistan Demokrat Partisi'nin kurucuları ve Cumhuriyet'in önde gelen isimlerini bir araya getiren milliyetçi davaya olan bağlılıklarıydı.

Kürt Cumhuriyeti Kürt tarihi açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Yakın zamanda Irak'ta kurulan Kürdistan Bölgesel Yönetimi öncesinde, 11 ay süren İran'daki Kürt Cumhuriyeti dışında başka herhangi bir Kürt yönetim deneyimi yaşanmamıştı. Bazı açılardan bakıldığında, Kürt Cumhuriyeti deneyiminden Irak Kürdistanı'nda yaşananlardan çok daha önemli dersler çıkarılabileceğini düşünüyorum. Cumhuriyetin kurucuları tamamen yerel halk desteğine dayalı bir yönetim hayata geçirdi. Mali tek kaynak halktan toplanan vergiydi. Petrol ya da satılabilir başka bir doğal kaynak yoktu, tek kaynak halkın hükümete destek için ödedikleri vergiydi. Cumhuriyet liderliği bir baskı makinesi almak ve bir radyo istasyonu kurmak istediklerinde gereken parayı sağlamak için Kürdistan'da tütün mahsulünün tümünü Kızıl Ordu'ya satmak zorunda kalmıştı. Burada ilginç olan iç finansal kaynak ve dış destek olmamasına rağmen yönetim ve eğitim kadrosunun tamamının Kürtlerden oluşması ve eğitim dilinin Kürtçe olmasıdır. Cumhuriyet kadın vatandaşlar için eğitimi zorunlu kılarak, siyasete katılım ve oy hakkı vererek kadınları ekonomik ve sosyal hayata dahil etmeye çalıştı. Kürt toplumunun o dönemki özellikleri göz önünde bulundurulduğunda bu uygulamaların ve politikaların hepsi son derece ilerici birer adımdı. Bütün bu girişimler çok kısıtlı kaynaklarla gerçekleştirildi. Bu dönem boyunca toprak sahibi sınıf vergi vermeyi reddetti, finansal krizin üstesinden gelinmesi için vergi verilmesine yönelik çağrıları nadiren ciddiye aldı.

Cumhuriyet 15 Aralık 1946'da yıkıldı ancak etkileri kendisinden sonra da devam etti. Kürt hareketi Cumhuriyetin yıkılmasından sonraki 30 yıl boyunca yani 1979 Devrimi öncesine kadar yeni bir çıkış yapamadı. Burada Kürt Cumhuriyeti'yle ilgili birkaç önemli noktanın altını çizmek isterim. Çok kısa bir süre içinde önemli başarılara imza atan Cumhuriyet yönetiminin başında üniversite eğitimi almış kişiler yoktu, sadece kabinedeki bir bakan üniversite mezunuydu. Bu bakan kuzenim Mahmud Valizadeh idi, kendisini geçtiğimiz ay kaybettik. Onun dışındaki bütün yönetim kadrosu geleneksel eğitim görmüş ya da 1930'larda Mahabad'da kurulan modern liselerden mezun olmuş kişilerden oluşuyordu. Buna ek olarak Cumhuriyet yönetimi bölgede sürekliliğini sağlayabilmek için son derece düşük düzeyde siyasi şiddet kullandı, o kadar ki hükümet idaresi neredeyse siyasi şiddetten yoksundu. Cumhuriyetin bölgede hüküm sürdüğü 11 ay boyunca sadece bir kişi Cumhuriyete ihanetle suçlanarak hükümetin emriyle öldürüldü. Güvenlik nedeniyle kullanılan şiddet minimal düzeyde olmasına rağmen hükümet kayıtlarına göre toplum içinde suç oranı ciddi bir oranda düşüş göstermişti. Değinmek istediğim son nokta da Cumhuriyetin İran'daki Kürt milliyetçi hareketine olan kalıcı etkisidir: Cumhuriyet; hareketi kentselleştirmiş, Kürt politikasının merkezini kırsal bölgelerden kentlere taşımıştır. Kürt şehirleri böylelikle 30 yıl boyunca gizli siyasetin merkezi haline geldi ve artan devlet baskısına rağmen söylem ve mücadelenin sürdüğü kamusal alanların odağını oluşturdu.

Cumhuriyet'in 1946'da çöküşünden 1979 İran Devrimi'nin başlamasına kadar Kürt politikası yörünge değiştirdi: Siyasi aktivistler hükümet baskısından kaçarak yurtdışına, özellikle Doğu Avrupa ve Irak Kürdistanı'na yerleştiler. 1953'ten 1973'e kadar İran'daki Kürt yönetiminin merkezi Irak Kürdistanı idi. Barzani'nin başını çektiği Irak'taki Kürt hareketi siyasi ve kültürel olarak İran'daki harekete yön verdi. Barzani'nin İran Kürdistan Demokrat Partisi üzerindeki etkisi yaklaşık 30 yıl sürdü. 1973'te Kürdistan Demokrat Partisi'nin 3. Kongresinde sosyalistler çoğunluğu kazanıp İKDP'nin liderliğini partideki Barzani yanlısı fraksiyondan aldılar. İKDP için

bir dönüm noktası olan bu kongre sonrasında parti farklı bir yöne girdi. Sürgündeki Kürt politikasındaki bu yön değişikliğine sebep olan faktörlerden biri de İran hükümetinin 1960'larda kabul ettiği, diğer bir adıyla Beyaz Devrim, reformist programdı. Bu programa reformist politikaların öngöremediği sonuçlara dikkat çekmek için işaret ettim. Şah'ın reform programının merkezinde İran'da 3 aşamalı olarak gerçekleştirilen oldukça radikal bir toprak reformu yer alıyordu: İlk aşama ikincisi ve üçüncüsünden daha radikaldi, zira son iki aşamada hükümet toprak dağıtımı sürecini yavaşlatmaya çalıştı. Reform mülk arazilerinin hukuksal temelini ortadan kaldırdı. Ayrıca kırsal kesimdeki arazilerin modern kapitalist üretim ilişkilerine açılmasıyla büyük toprak sahiplerinin ekonomik hakimiyeti de sarsıldı. Bu noktada şu notu düşmek isterim: Türk devleti ve siyasal sınıfı moderniteyi sahiplenip öne çıkarmasına rağmen Türkiye kırsalında bir toprak reform programını hayata geçirememiş ya da bu konuda isteksiz davranmıştır. Türkiye kırsalının modernleşmesi için radikal bir toprak reformu yapılması hayati önem taşımaktadır.

1979 Devrimi'ne gelindiğinde, 1962'de başlayan ve 3 aşamalı olarak gerçekleştirilen toprak reformu sonucunda genel olarak İran kırsalı ve kırsal bölgelerdeki Kürtler toprak sahibi sınıfın siyasi ve ekonomik etkisinden kurtulmuştu. Reformun kaçınılmaz bir diğer sonucu da köylerden kentlere yaşanan kitlesel göçtü. Kürt köylüler istihdam ve maaşlı iş umuduyla büyük şehirlere göç ettiler. Aynı dönemde petrol gelirleriyle karşılanan dev kalkınma programları sayesinde birçok iş imkanı ortaya çıkmıştır. Büyük şehirlere çalışmak için giden Kürtler buralarda modern siyasi fikirler ve faaliyetlerle de tanışma imkanı buldular. Bu nedenle devrim olduğunda ve Kürt güçleri İran Kürdistanı'na döndüklerinde karşılaştıkları tablo radikal politika ve siyasi faaliyet için oldukça elverişliydi. Kırsal kesimdeki eski düşmanları, Kürt toprak sınıfı, gücünü ve etkisini büyük ölçüde yitirmişti. Kürt şehir merkezlerindeki ekonomik, sosyal ve eğitimsel gelişmeler de mesajlarını yaygınlaştırmaları ve yeni üyeler kazanmaları açısından işlerini kolaylaştıracaktı. Kürtler devrim sürecinde aktif bir rol oynadılar, hatta Kürdistan İran'da

askeri garnizonların silahsızlandırıldığı ve halkın yönetimi kendi eline aldığı ilk yerdi. Tam da bu noktada 1906 ve 1979'da Kürdistan'daki sosyo-politik ve kültürel şartların kısa bir karşılaştırmasını yapmak yerinde olacaktır. Daha önce de belirttiğim gibi 1906'da, Tahran'daki veya başka bölgelerdeki gelişmelerle ilgili yalnızca birkaç kişi bilgi sahibiydi. 1979'da ise Kürtler orduya ilk karşı koyan ve garnizonları silahsızlandıran ve de yerel yönetimi ele geçirmek için devrimci komiteler oluşturan ilk grup oldular. Kürt toplumu bir bütün olarak devrim sürecinde çok aktif bir rol oynadı. Bu karşılaştırmadan, Kürt toplumunun 70 yıllık bir zaman dilimi içerisinde yapısal bir dönüşümden geçerek büyük bir değişim yaşadığını anlıyoruz. Devrim gerçekleşip Şah tahttan indirildiğinde ve devrim rejimi kurulduğunda Kürt partilerinin liderleri taleplerini dile getirmeye başladı. Kürdistan siyasi hayatındaki önemli bir gelişmeye, devrimden kısa süre önce ortaya çıkan başka bir Kürt siyasi örgütlenmesine -Komeley Şoreşgerî Zehmetkêşanî Kurdistanî Îran (İran Kürdistanı Emekçileri Devrimci Örgütü)- değinmek isterim. İKDP'den farklıydı, Maoizme vurgu yapan Marksist-Leninist bir örgüttü. KSZKI'nın kurucuları milliyetçi mesajlarını Marksist ideolojik platformlarına katmaya çalıştı. Devrim sonrası siyasetin ilk döneminde İKDP ve yeni kurulmuş KSZKI farklılıklarına rağmen bir araya gelmeyi başardı ve Tahran'daki yeni devrimci rejime 8 maddelik bir otonomi planı sundu. Plan Tahran'da Humeyni'ye sunuldu. Humeyni İslam'da etnisite ve ulusun yeri olmadığını; Kürt, Farsi, Türk ve Arapların tümünün etnik, milli ya da ırka dayalı olmayan büyük İslam ümmetinin birer parçası olduklarını ileri sürerek planı reddetti. Humeyni Kürt delegasyonuna "Hepimiz İslam ümmetinin üyeleriyiz. Evlerinize geri dönün, bu etnik ve milli ayrımları unutun, iyi Müslümanlar olun ve rejimi destekleyin" tavsiyesinde bulundu. Kürt delegasyonu bu cevap karşısında büyük bir hayal kırıklığına uğradı. Bu arada Kürdistan'da siyasi durum giderek geriliyordu. Rejim, yeni düzenin kimliğine karar vermek için referanduma gitmek istiyordu. Ancak Tahran'daki yetkililer alışılmadık bir karar alarak halka referandumda sadece iki seçenek sundular: monarşi veya İslam Cumhuriyeti. Halka şöyle soruldu:

"Monarşi mi istiyorsunuz? İslam Cumhuriyeti mi istiyorsunuz?" Kürt liderliği bu ikisinden farklı birçok yönetim şeklinin bulunduğunu, ne monarşiyi ne de İslam Cumhuriyeti'ni tercih ettiklerini belirtti. Ancak maalesef Kürtler bu redçi pozisyonlarına pek fazla destek bulamadılar. Bazı küçük sol gruplar ve demokratik örgütler dışında İran'daki seküler örgütlerin tümü -Marksist, sosyal demokrat ve hatta İslamcı-sosyalist- Humeyni'nin çağrısını dinledi ve İran'da bir İslam Cumhuriyeti kurulması yönünde oy kullandı. Kürt toplumu içindeki farklı kesimleri temsil eden Kürt siyasi örgütlenmesi devrim sonrasında bir İslam Cumhuriyeti kurulması için oy vermedi. Hükümetin istediğini almasına ve İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasına rağmen, devrimi izleyen aylarda dini güçler siyasi alanda genel olarak baskın olamadı. Seküler siyasi güçler ve örgütler; özellikle Marksist sol (sosyalistler ve komünistlerin yanı sıra sosyal demokratlar ve liberal demokratlar), etnik/milli siyasi partiler ve örgütler, kadın örgütleri ve devrim sürecinde ortaya çıkan diğer bazı sivil toplum örgütleri siyasi alanda sayıca oldukça üstündü.

Ancak İslamcı güçler ve lider kadro stratejik ve taktik açıdan son derece keskin bir zekaya sahipti. Siyasi alanda çok akıllı bir şekilde hareket ettiler. Stratejileri seküler güçleri bölmek, etkisiz hale getirmek ve sonuç olarak ortadan kaldırmaktı. Bu hem söylem ve ideoloji düzeyinde hem de siyaset arenasında başarıyla gerçekleştirildi. Kürt siyaseti ve rejim arasındaki farklılıklar her geçen gün artmaya başladı. Kürt siyasi örgütleri alenen rejime meydan okuyup Humeyni'nin İslami hükümetin temel ilkeleri etrafında birlik olma çağrısını reddettiğinde artan gerilim şiddetli çatışmalara da neden oldu. Bu sürecin sonucunda Ağustos 1979'da, yani devrimden altı ay sonra, Humeyni İran ordusuna Kürdistan'ı işgal etme ve muhalefeti bastırma emrini verdi. Önde gelen Kürt şehirleri ve kırsal kesimler İran ordusu ve Kürt Pêşmergeleri arasında geçen silahlı çatışmalara sahne oldu. 1979 yazında seküler güçlerin, özellikle de solun, Kürt hareketine desteği devam ediyordu. Kürt hareketini dini güçlere karşı etkili bir muhalefet olarak görüyorlardı. Ağustosta Kürdistan'ın büyük bir bölümünün kontrolü hükümete geçmişti

ancak kırsal bölgelerin kontrolü hâlâ Kürtlerin elindeydi.

Bu sırada, siyasal alandaki hakimiyetinden bütünüyle emin olamayan İslami hükümet, gücünü sağlamlaştırmak amacıyla siyasi yetki ve meşruiyet anlayışını Humeyni'nin İslami hükümet doktrininden alan yeni bir anayasa yapmak istiyordu. Dolayısıyla siyasi güçler arasındaki mücadelenin ve siyasi şekillenmenin odağında, oluşturulacak yeni anayasadaki siyasi iktidarın niteliğinin yanı sıra siyasi yetki ve meşruiyet ilkeleri yer alıyordu. Bu aslında Humeyni'nin İslami hükümet anlayışını yani Hukukçuların Vesayeti'ni kabul etmek ya da etmemek anlamına geliyordu. Humeyni ve siyasi müttefikleri, seküler bloğun bölünmemesi durumunda yeni anayasa oylamasında istedikleri sonucu alamayacaklarının farkındaydı. Solcu ve liberal demokratlar sahip oldukları güçlü desteği kullanarak İslamcıların stratejik hedeflerine ulaşmalarını engelleyebilirdi. Buradan hareketle İslamcılar siyasi alanı saldırgan bir radikalleşmeye sürükleyerek seküler güçleri bölmeye ve onlara verilen desteği kutuplaştırmaya çalıştı. İslamcıların siyaset ve söylem alanında başvurduğu başlıca yöntem oldukça saldırgan, sığ ve anlamsız bir Amerikan karşıtlığına sarılmak oldu. ABD, İran tarihinde ve özellikle devrim sonrasında yaşanan her türlü sorunun ve olumsuzluğun başlıca kaynağı ve temsilcisi olarak yansıtıldı. Bu söyleme göre ABD hem İslamın hem de İran'ın düşmanıydı. Bu tabii ki hesaplanmış bir siyasi hamleydi. Bu hamle, uzun süredir ulusal ve uluslararası politikada Halk-Emperyalist çelişkisinin öncelikli olduğunu savunan ve halkı Amerikan emperyalizmine karşı mücadele konusunda mobilize etmeye çalışan seküler grupları ve özellikle de solu etkisiz hale getirmek açısından çok etkili bir stratejiydi. Tudeh Partisi (İran Komünist Partisi) ve diğer birçok Marksist-Leninist siyasi örgütlenmenin devrim sonrasındaki duruşu buydu. Humeyni ve yandaşları Marksist solun siyasi ve ideolojik duruşunu iki önemli siyasi hedefe ulaşmak için kullandı: Bunlardan ilki Marksist olmayan seküler güçleri etkisiz hale getirmek ve marjinalize etmek için Marksist solla ittifak kurmak; ikincisi ise bu ittifakı Marksist-Leninist güçleri öncelikle bölmek, siyasi bir blok olarak güçlerini baltalamak, onların aleyhinde bir pozisyon alarak bu oluşumların

sonunu getirmek için kullanmaktı. Siyasi alanın radikalleşmesi 4 Kasım 1979'da İran'daki ABD büyükelçiliğinin işgal edilmesiyle başladı. İslamcılar bu olağandışı olayı uluslararası diplomaside bir propaganda silahı ve Amerikan küresel gücüne büyük bir meydan okuma olarak kullandılar. Böylelikle savundukları İslam modelinin, Marksist-Leninist cenahın sahiplendiği radikal ve anti-emperyalist duruştan bir farkı olmadığının da altını çizmiş oldular. Solun geri kalanı Humeyni tarzı Amerikan karşıtlığını benimsedi ve yandaşlarının onu çağırdığı şekliyle İmam bir anda popülist solun anti-emperyalist mücadelesinin kahramanı haline geldi. Humeyni'nin seküler güçlerin birliğini bozma ve muhalefetini zayıflatma stratejisi beklediğinden daha kolay sonuca ulaşmıştı. Siyasi alan artık İslam Anayasa Hukuku'nun ilan edilmesi için hazırdı.

Benim yaşlarımda olup 4 Kasım 1979'u hatırlayanlarınız Humeyni'nin kendilerine 'İmamın İzinden Giden Öğrenciler' diyen genç bir destekçi grubunun; Tahran'daki büyükelçiliğin bir diplomatik faaliyet alanı değil, bir ajan yatağı olduğu gerekçesiyle oradaki tüm diplomatları ve çalışanları 444 gün boyunca rehin tuttuklarını da anımsayacaktır. Amerikan Büyükelçiliği'nin ele geçirilmesi sonrasında radikal solun İmam'ın dünyada anti-emperyalist mücadelenin başını çeken lider olduğuna dair hiçbir şüphesi kalmamıştı. Humeyni bu imajı sağlamlaştırmak ve güçlendirmek için siyaset alanında elinden gelen her şeyi yaptı. Burada altını çizmek istediğim nokta şu: o zamana kadar Kürtlerin bölgesel otonomi taleplerini destekleyen sol ve demokratik güçler, bu zekice taktik sonucunda ciddi bir bölünme yaşadı. Sol, radikal İslamcıların açtığı yoldan ilerleyerek, özellikle Kürtlerin demokratik haklar mücadelesi başta olmak üzere tüm demokratik mücadeleleri bu farazi anti-emperyalist mücadelenin altında ve daha önemsiz görmeye başladı. O dönemdeki tarihi koşullar altında, Humeyni'nin Amerikan karşıtı söylemini destekleyen sol örgütlenmeler için Kürtlerin siyasi ve demokratik haklar mücadelesi, başlıca görevleri addettikleri Amerikan emperyalizminin küresel tahakkümüne karşı mücadeleden uzaklaşma anlamına geliyordu. Dolayısıyla ne zaman bir Kürt aktivist, bir Kürt milliyetçisi, hatta Marksist bir Kürt İranlıyla

Kürt sorununu konuşmaya kalksa sıklıkla aldığı cevap şu oluyordu: "Evet, tabii ki haklısın. Kürtlerin siyasi ve demokratik haklar mücadelesi son derece meşru bir mücadele, bu haklarınız var ama bunları talep etmek ve bu uğurda mücadele etmek için doğru zaman değil. Kürt sorununa öncelik tanımak halkın Amerikan emperyalizmine karşı mücadelesini zedeliyor, yanlış zaman. İran halkının İmam Humeyni liderliğindeki anti-emperyalist mücadelesini desteklemeli ve doğru zamanı beklemelisiniz."

Siyaset ve söylem alanının anti-emperyalizmle mücadele adı altında radikalleşmesi yeni anayasa hukukunun hazırlanma politikası, özellikle de siyasi yetki ve meşruiyet, bir diğer deyişle İslam Cumhuriyetinde egemenliğin niteliği üzerinde etkisi oldu. Amerikan Büyükelçiliği baskını öncesinde yeni anayasa hukukunun demokratik olarak seçilmiş bir Anayasa Kurulu tarafından hazırlanacağı konusunda anlaşmaya varılmıştı. Ancak anti-emperyalist ittifakın kurulması, sol ve demokratik güçlerin çoğunun bunu izleyen düşüşü sonrasında Humeyni ve koyu İslamcılar farklı bir düzenleme yapmaya karar verdiler. Sonuç olarak Anayasa Kurulu'nun yerine; Humeyni'ye ve Şii ilkelerine getirdiği yoruma -özellikle *Velayeti Faqih* doktrinine- bağlı tutucu din adamlarından oluşan daha küçük bir yapı olan Uzmanlar Kurulu getirildi. Uzmanlar Kurulu, Humeyni doktrinini de içeren bir anayasa taslağı hazırlayıp 31 Aralık 1979 tarihinde referanduma sundu. Yeni Anayasa çoğunluk tarafından kabul edilerek cumhuriyette siyasi yetkinin ve meşruiyetin hukuki temeli haline geldi. Kürtler bu referandumda da oy kullanmayı reddettiler. Kürt siyasi örgütler ve Kürt halkının büyük çoğunluğu İslam Cumhuriyeti Anayasası'nı destekler yönde oy kullanmadı. Anayasanın onaylanmasından iki yıl sonra İslamcılar güçlerini pekiştirme sürecini başlattılar, bu aynı zamanda İslamcılarla anti-emperyalist ittifaka giren seküler güçlerin ortadan kaldırılması veya marjinalleştirilmesi demek oluyordu. Anayasa onaylanmış ve rejim gücünden emin olmuştu, artık seküler müttefiklere gerek kalmamıştı. En büyük hedef Marksist-Leninistler soldu. Tudeh Partisi ve Halkın Mücahitleri (çoğunluk örgütü) kısa zamanda saf dışı bırakıldı.

Bu noktada İslami rejimin hayatta kalmasına, gücünü pekiştirmesine ve Kürt siyasal örgütlerinin İran siyasetinde daha fazla izole edilmesine yardımcı olan bir başka olaya değinmek isterim. İran'ın Irak askeri güçleri tarafından Eylül 1980'de saldırıya uğramasıyla başlayan ve acımasızca tam 8 yıl süren İran-Irak savaşından bahsediyorum. Saddam Hüseyin bu savaşı yanlış siyasi ve askeri hesaplarla başlattı. İran ordusunun büyük bir kısmının - komuta düzeyindeki kıdemli subayların çoğu da dahil olmak üzere - tasfiye edilmiş olması, orta düzey subayların açığa alınmış ya da görevden uzaklaştırılmış olması ve de askeri garnizonların ve silahların devrim sürecinde halk tarafından yağmalanmış olmasından yola çıkarak İran ordusunun gücünü ve savaşma kabiliyetini yitirdiği ve örgütsel olarak tam bir karmaşa içinde olduğu sonucuna vardı. Bu eski düşmana saldırmak ve ortadan kaldırmak için daha iyi bir zaman olamazdı, ancak Saddam çok temel bir yanlış yapmıştı. Birçok diktatör gibi Saddam da tarih okumamış ve modern tarihten ders almamıştı. Modern tarih bize arkasında halk desteği olan bir devrimin dışarıdan bir saldırıya uğraması durumunda devrimci rejimin gücünü pekiştirerek hayatta kaldığını göstermiştir, Saddam'ın başlattığı savaş da İslami rejimin hayatta kalmasının en önemli etkenlerinden biri olmuştur. Humeyni bu savaşa "Allah'ın Hediyesi" diyordu. Savaş Allah'ın rejime hayatta kalması ve bazılarına karşı güçlenmesi için gönderdiği bir armağandı. Bu yorumu belli bir zaman sonra değerlendirdiğimde Humeyni'nin oldukça haklı olduğunu, İslami rejimin sürekliliği açısından savaşın adeta bir nimet olduğunu düşünüyorum. Kürt siyasi örgütlenmesi açısından bakıldığında ise savaş, bir an önce cevap vermeleri gereken beklenmedik yeni bir durum ortaya koymuştu. İran milliyetçiliğinin yükselişi ve anavatanı yabancı işgalcilere karşı korumanın bir görev olarak görülmesi sonucunda İKDP ve diğer Kürt güçleri, taleplerinin karşılanması ve Kürt bölgesinin otonom olması karşılığında Irak ordusuna karşı İslam cumhuriyetiyle birlikte hareket etmeye hazır olduklarını açıkladı. İslami rejim ve özellikle Humeyni bu teklifi reddetti ve Kürt güçlerin İslamı ve İran'ı herhangi bir şart koşmadan desteklemesi gerektiğini savundu. İKDP'nin İslam Cumhuriyetinin

savunulması karşılığında Kürtlerin bölgesel otonomi taleplerinin kabul edilmesine dayanan hesabı böylelikle tutmamış oldu. İslami rejimin bu tutumu aslında beklenmeyen bir durum değildi, zira Humeyni Qasımlo ve Şeyh İzzeddin Huseyni'ye karşı tanrıtanımaz ve İslam düşmanı oldukları gerekçesiyle fetva vermişti. Yaptıkları teklifi de rejiminin zayıf olarak görüldüğü ve Irak'a karşı savaşta yardıma ihtiyacı olduğu bir zamanda geldiği için fırsatçılık olarak yorumladı. Savaş devam etti ve Kürtler yanlış bir varsayıma dayanarak İran güçlerinin yanında yer aldı. Bu varsayıma göre ya Irak baskın gelerek İslami rejimi teslime denk bir erken barışa zorlayacak ya da eşit derecede bir yıkım sözkonusu olacak ve savaş belirsiz bir süre için devam edecekti. İkinci olasılık olan uzun süreli bir yıpratma savaşı Kürtlerin yararına sonuçlanabilir, Kürt yerleşimlerine geri dönerek kaybedilmiş üslerini geri alabilirlerdi. Kürt lider kadrosunun savaş ve olası sonuçlarına ilişkin siyasi hesapları açık bir biçimde yanlıştı. 1982 kışına gelindiğinde Irak güçleri, lojistik ve örgütsel üstünlüklerine rağmen İran'dan Irak topraklarına doğru hızla geri çekilmeye başlamıştı. Askeri durum değişmiş, İran güçleri Irak topraklarına girmiş ve ilerlemeye devam ediyordu. Savaş devam edip İran güçleri Irak'ı geri çekilmeye zorlamakta başarılı oldukça Kürt güçleri daha fazla bir başına bırakıldı. 1985'te İranlı Kürt güçlerin tamamına yakını Irak'ın içine doğru itilmişti, İran'da önemli bir operasyonel faaliyetleri kalmamıştı.

Savaş 1988'de sekiz yılın ardından yaklaşık 2 milyon insanın hayatını kaybetmesiyle sona erdi. Kürtler eskisinden daha fazla yalnız bırakılmış ve güçleri Irak topraklarına itilmişti. Siyasi olarak savaş öncesinden daha zayıf bir duruma düşmüşlerdi. Irak'taki Kürtlerin durumu farklıydı, Irak topraklarına tekrar giriş yapmalarına ve Baas partisine karşı Irak içinde mücadele yürütmelerine imkan tanıyan Irak ordusuna karşı İran rejimiyle işbirliği yapmış, rejime karşı aktif bir muhalefet haline gelmişlerdi.

Kürtler ve Kürt politikası için çok daha önemli sonuçlar doğuran gelişme, Ağustos 1991'de Saddam'ın Kuveyt'i işgaliyle başlayan 1. Körfez Savaşı oldu. Kuveyt'ten dönen Irak ordusunun ayaklanmalarını bastırması sonucu karla kaplı dağlardan Türkiye ve İran'a

topluca göç eden Kürtlerin trajik hikayesini biliyorsunuz. Bu trajik hikayenin analizi bizi, Irak ordusunun ABD'nin liderliğindeki koalisyon güçlerine teslimi için yapılan barış anlaşmasının ve düzenlemelerin niteliğine götürüyor. Bu düzenlemeler Irak'ta, buna bağlı olarak İran'da ve tabii ki bölgenin genelinde yaşayan Kürtlerin durumunu ve özellikle az sonra değineceğim gelişmeleri doğrudan etkilemiştir. ABD'nin liderliğindeki koalisyon güçleri savaşın sonunda Bağdat'a girip Saddam'ın Baas rejimini yıkmadı, Baas rejimi iktidarda kaldı ve Irak'ta kalan askeri güçlerin büyük bir kısmının kontrolünü elinde tutmayı sürdürdü. Bu güçlerin arasında Irak ordusunun en iyi eğitilmiş, en iyi silahlarla donatılmış ve en sadık birimleri olan Cumhuriyetçi muhafızların ordu bölüğünün birkaçı da bulunuyordu. Bu düzenlemeler Irak'ın güneyindeki Şii ve kuzeyindeki Kürt bölgelerde büyük ayaklanmaların yaşandığı bir anda gerçekleşti. Bu ayaklanmalar Irak rejimini içeriden ciddi bir şekilde tehdit ediyordu. Koalisyon güçlerinin içinde yer alan Ortadoğulu ülkelerin her biri (başta Suudi Arabistan, Suriye, Ürdün ve Türkiye) kendi güvenlik gerekçelerine dayanarak bu halk ayaklanmalarına karşıydı. Bu nedenle Baas rejiminin iktidarda kalmasını ve Irak'taki Sünni Arap ağırlıklı devletin güvenliğini temin etmesini istediler. Suudi Arabistan Irak'ta Şiilerin ağırlıkta olduğu bir devlet istemiyordu, İran'la ittifak içine girip bölgede Suudi stratejik çıkarlarını gölgeleyecek düşman bir Şii devletinin kurulmasından korkuyordu. Koalisyon ülkelerinden Ürdün ve Mısır'ın da başlıca kaygısı buydu. Türkiye ve Suriye'de ise daha çok Suudi Arabistan, Suriye ve Türkiye'deki Kürtlerle ilgili gelişmeler kaygı uyandırıyordu. Baas rejiminin ayakta kalıp, yeterli askeri kapasiteyle Şii ve Kürt ayaklanmalarını bastırması ve Irak'ta yeniden düzeni sağlaması için Saddam'la çok hızlı bir şekilde barış anlaşması yapıldı.

Daha önce de belirtildiği gibi Saddam'ın askeri gücünün bir kısmının müttefiklerce yok edilmesine rağmen iktidarda kalmasına, ülkenin güneyindeki ve kuzeyindeki ayaklanmaları bastırmasına ve ülkede düzeni yeniden inşa etmesine yetecek askeri kapasiteye sahip olmasına izin verildi. Burada, Saddam'a spesifik olarak hangi askeri ekipman ve silahların bırakıldığına da dikkat çekmemiz ge-

rekiyor. Saddam rejimiyle ateşkes imzalayan koalisyon güçleri, Saddam'a büyük ölçekli kent ayaklanmalarını bastırmaya uygun askeri araçlar ve silahlar kullanma özgürlüğü tanıdı. Sabit kanatlı uçakların kullanımına izin verilmezken, ilerlemiş boyuttaki kent merkezli ayaklanmaları bastırmada son derece etkili olan döner kanatlı uçakların yani helikopter ve savaş helikopterlerinin Irak hava kuvvetleri tarafından kullanılmasına izin verildi. Savaş helikopterleri, silahlı araçlar ve hafif tankların ezici ateş gücü Saddam'ın; ayaklanma bölgelerindeki koalisyon güçlerinin gözü önünde güneyde Şii ve kuzeyde Kürt ayaklanmalarını benzeri görülmemiş bir şiddet ve vahşetle bastırmasını ve Baas rejimini yeniden kurmasını sağladı. O dönemde çekilmiş TV görüntülerine bakacak olursanız Bağdat bölgesinden güneydeki Şii ayaklanmasını bastırmaya giden Irak tankları ve zırhlı araçların üstünde şöyle bir Arapça yazı olduğunu görürsünüz: "La Shia Baade Yowm" yani "Bugün Şiilerin son günü". Güneydeki Şii bölgesine gidip Saddam'ın emirlerini yerine getirdiler: Şii toplumunu yok ettiler. Şii toplumuna karşı gerçekleşen bu yıkımın büyük bir kısmı Amerikan güçlerinin güneydeki üslerinin yalnızca birkaç mil ötesinde ve Şiilerin kutsal saydığı Necef ve Kerbela şehirlerinde yaşandı. Bu notun bize verdiği çok net bir mesaj var; o da Suudi Arabistan'ın Amerika'nın Ortadoğu stratejisi için ne kadar önemli olduğu ve Amerikalı politikacıların İran'a uzun vadede fayda sağlayacak siyasi ve askeri koşulların ortaya çıkmasını önlemeyi ne kadar çok arzu ettikleridir.

Barış sonrasında Irak ordusunun Kürt bölgesine geri dönüşünün trajik hikayesini hepiniz biliyorsunuz, o nedenle burada tekrar anlatmayacağım. Bu trajik olaylar 1991 yılında Kürdistan'da koalisyon güçlerinin güvenli bölge oluşturmasıyla sonuçlandı. Bu gelişmenin yalnızca Irak Kürtleri değil, İran Kürtleri için de ne kadar büyük bir önem taşıdığının altını çizmek isterim. İran Kürtleri böylelikle siyasi partilerini ve örgütlerini güvenli bölgeye taşıma ve bu korunaklı bölgede merkezlerini kurma şansını buldular. 1991-2003 arasında Rojhelat (Doğu Kürdistan/İran Kürt bölgesi) Kürt siyasi örgütünün hem idari hem de askeri merkezi (Pêşmerge güçleri) Kürdistan'dı ancak bu yapılar genel olarak etkisizdi ve Irak'taki

Kürt bölgesinden İran'daki rejime karşı yürütülen askeri faaliyetlerin sayısı yok denecek kadar azdı. Bunun sebebi, güvenli bölgenin idari kontrolünü elinde bulunduran Kürt siyasi partileriyle, KDP ve PUK, yapılan anlaşmanın şartlarıydı. PUK, Rojhelat'taki siyasi örgütlenmelere bu şartı öne sürdü, çünkü güvenli bölgeye erişimi siyasi ve askeri bakımdan kolay olan İran rejiminin misillemeye yönelik bir adım atmasından korkuyordu. 2. Körfez Savaşı, Baas rejiminin yıkılması ve ardından Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nin (KRG) kurulması, Kürdistan modern tarihi açısından çok büyük önem taşımasına rağmen bu gelişmeler, Rojhelat'taki Kürt güçlerinin pozisyonuna ilişkin düzenlemeleri pek değiştirmedi. KDP ve PUK yönetimlerinin Rojhelat'taki siyasi güçlere getirdiği sınırlamalara ek olarak KRG'ye maddi bir bağımlılık da söz konusuydu. KRG maddi patron haline geldi ve maddi yardıma karşılık olarak sadakat ve işbirliği talep etti, bu özellikle İran rejimine karşı geliştirilen muhalefetin söylem ve uygulamaları konusunda KRG'ye itaat etmek demekti. Rojhelat'taki siyasi güçler KRG'nin çatısı altında siyasi ve fonksiyonel otonomilerini kaybettiler. Irak Kürdistanı'nda var olmanın bedelini sessizlik ve eylemsizlikle ödediler. Bu dayatılan ancak hesaplı olan eylemsizlik, ileride göreceğimiz gibi, Kürt siyasi örgütleri ve Rojhelat'taki reel ve potansiyel seçmen desteği arasındaki ilişki açısından son derece vahim sonuçlar doğurduğu gibi İran'daki gençliğin de içinde bulunduğu umutsuzluk ve yabancılaşmanın büyümesine neden oldu.

KRG'nin kurulması ve yeni Irak anayasasındaki federal çerçeveye dayanan Irak egemenliği bağlamındaki doğrudan yönetim deneyiminin, KRG bölgesinde konumlanmış olan İran Kürtlerinin siyasi örgütlerinin program ve stratejileri üzerinde doğrudan ve belirleyici bir etkisi oldu. Irak Anayasasının onaylanması ve federal siyasi sistemin kabul edilmesinin ardından KDPI ve Komela da siyasi programlarına Rojhelat'a (İran'daki Kürt bölgesi) yönelik olarak federalizmi dahil etti. Bölgesel otonominin yerine federalizmin kabul edilmesi, İKDP'nin (1946) ve Komela'nın (1979) kuruluşlarından bu yana siyasi duruşlarında ortaya çıkan en büyük program değişikliğiydi. Parti programlarındaki bu önemli değişiklik

çok hızlı yapılmıştı, iki parti de bu değişikliği parti kongrelerinde duyurdu. Bu değişiklik parti içinde tartışılmış olabilirdi ancak bu kararın olumlu ve olumsuz yanlarına ilişkin toplumsal düzeyde bir tartışma yaşanmadı. Bu değişikliği meşru kılan en önemli faktör Irak Kürtlerinin kısa zaman önce yaşadığı deneyimdi. Hatırladığım kadarıyla bu değişikliğe ilişkin açık bir tartışma yapılmadı, yani İran'da federal bir sistemin getireceği siyasi, hukuki, ekonomik ve idari koşullar halka açık bir biçimde masaya yatırılmadı. Rojhelat halkının ve özellikle Kürt entelektüellerin bu önemli konuya ilişkin ne düşündükleri sorulmadı. İKDP ve Komela değişikliği kabul etmeye ve halk için neyin iyi olduğuna karar verdi. Genel olarak Kürt toplumuna ya da en azından eğitimli kesime bu konuda danışılmadı. Irak Kürdistanı'ndaki federalizm örneği, Kürtlerin hak taleplerini ve Kürt kimliğinin ifade edilmesi için gerekli koşulları güvence altına alacak en doğru siyasal sistemin objektif kanıtı olarak gösterildi. Dolayısıyla bu konu İran ve İran Kürdistanı özelinde ele alınmadığı gibi; federalizm kavramına, İran için uygun bir sistem olup olmadığına ve nasıl geliştirileceğine dair teorik tartışmalar da yürütülmedi. Bu önemli konular, söz konusu sistem Irak ve KRG'de uygulandığı için sorgulanmadı. Irak'ta federalizmin çökmesi ve Kürt bölgesi ve Bağdat'taki merkezi hükümet arasındaki ilişkinin farklı bir şekilde formüle edilmesi durumunda İKDP ve KSZKI'nın siyasi programlarının nasıl bir değişime uğrayacağını tam olarak bilemiyorum.

Sürgün yılları ve Irak Kürdistanı'nda yaşam, Rojhelat'taki Kürt güçler için son derece olumsuz sonuçlar da doğurdu. Bana ve diğer bazı gözlemcilere göre bu sonuçların en önemlilerinden biri, bu siyasi örgütler ile Rojhelat'taki reel veya potansiyel seçmen desteği arasındaki ilişkinin giderek zayıflaması oldu. Sürgün, eylemsizlik ve siyasi inisiyatif yoksunluğu bu örgütlerin siyasi meşruiyetini ve manevi liderliğini önemli oranda yıprattı. Bu nokta, 1979 İran Devrimi sonrasındaki 30 yılda ortaya çıkan genç kuşak Kürt entelektüelleri ve siyasi aktivistlerin yükselişi ve gelişimi dikkate alındığında daha da büyük bir önem teşkil ediyor. Rojhelat'taki bu yeni kuşak Kürtler çok farklı bir siyasal ve kültürel perspektife

sahip. Dünyaya çok daha farklı bakıyor ve dünyayla Rojhelat'ın Güney Kürdistan'da (Irak Kürdistanı) konumlanmış Kürt siyasi partilerinden çok daha farklı bir bağ kuruyorlar. Temel ve çok yönlü olan bu farklılıklar, sadece kuşak farkıyla açıklanabilir farklılıklar değil. Yeni kuşak Rojhelat Kürtleri demokratik; bakış açısı, yönelim ve yaklaşım bakımından da açıklar. Modernite, modern eğitim, modern siyaset ve kültüre ilişkin daha doğru bir anlayış geliştirmiş durumdalar. Sivil toplum, kamusal alan, demokratik hak ve özgürlükler mücadelesi için sivil ve kültürel ilişkilerin önemini keskin bir şekilde çözümlüyor ve bunlara değer atfediyorlar. Siyaset ve kültürü kamusal meseleler olarak ele alan yazılar kaleme alıyorlar ancak bunu yaparken özel alan ile bireysel hak ve özgürlükleri göz ardı etmiyorlar. Kürt siyasi ve kültürel entelijensıyasının bence en önemli özelliği anti-otoriter oluşu, kendi toplumu içindeki ve dışındaki otoriter siyasetin ve kültürün tehlikelerini görüyor oluşudur. Bu yeni kuşağın silahlı mücadeleye ve askeri güç ve şiddetin siyasi kullanımına yaklaşımı da çok daha gerçekçi ve eleştirel. Demokratik siyasal sürece, sivil topluma ve kamusal alana verdikleri değer ve demokratik siyasal kültüre bağlılıkları ile paralel olarak Kürt siyasetinin sivil değerlere ve şehirli bir yörüngeye sahip olması gerektiğini düşünüyorlar. Kürdistan siyasetinin esas zemininin şehir ve kentsel sosyal ve kültürel ilişkiler olduğuna inanıyorlar. Kanımca Kürt siyasetine dair bu eleştirel değerlendirme, politik eylem ve mücadeleye dair bu yeni yaklaşım Doğu Kürdistan'ın geleceğinde, yani önümüzdeki on-yirmi yıllık süreçte, çok önemli olacaktır. Bunun sebebi burada söz konusu olanın görece genç bir kuşak olmasıdır, yani yirmilerinde ve otuzlarındaki kuşak. Zaman onlardan yanadır, Kürt toplumunun ulusal hak ve özgürlükleri de içeren sivil ve demokratik hak ve özgürlük mücadelesinin dinamik gücü ve dayanağı durumundalar ve ileride de öyle olacaklar. Siyasi programları ve ideolojik duruşları ne olursa olsun, Doğu Kürdistanı'ndaki tüm partileri siyasi ve stratejik düşünüşlerinde ve hesaplarında bu yeni gelişmeyi göz önüne almalıdır. Kürt toplumundaki mevcut yerlerini ve etkilerini bugünkü şekliyle sürdürmeyi umamazlar. Bu da demektir ki Doğu

Kürdistan'daki yeni siyasi, kültürel ve söylemsel akımlara uyum sağlayabilmek için değişmek zorundalar, çünkü artık bu siyasi ve söylemsel değişim sadece gerekli değil, zorunlu ve hayatidir.

Kürt toplumunun siyasal ve kültürel durumundaki önemli değişimler ve buna bağlı olarak sayıları artan demokratik ve otoriterlik karşıtı eğilimlere sahip yeni nesil Kürt siyasi ve kültürel aktivistleri, Doğu Kürdistan'daki önde gelen siyasi güçlerin söylem ve eylemlerine şimdiden basit de olsa bir etki yaptı. Bu durum Kürt siyasi partilerinin de kendi pozisyonlarını gözden geçirmesine yol açtı. Artık Doğu Kürdistan'daki siyasi partiler ve örgütler sivil etkinliklere, liberal demokratik güçlerle olan işbirliği ve ittifaklara, sivil örgütlerin kurulmasına, kadın örgütleri gibi doğrudan kendi kontrollerinde olmayan sivil ve kültürel örgütlerle çalışmaya daha fazla önem veriyor. Bu değişimler her ne kadar memnuniyet verici olsa da, örgütlerin siyasi programlarına ya da politik beyanlarına kayda değer ölçüde yansımış değil. Aynı şekilde bu örgütler kamusal söylemlerinin oluşumunu ve dilini değiştirmek için de bir girişimde bulunmadılar. Eskiden beri süregelen milliyetçi paradigma ve tarih temelli asli haklar kuramına yapılan romantik vurguyla beslenen geleneksel etnik milliyetçi siyasi dil, halen Kürt siyasi partileri arasındaki hakim dildir.

Siyasal, sosyal, kültürel ve hukuki alanlardaki büyük değişiklikler, Doğu Kürdistan'ı siyasi parti ve örgütlerini pas geçmiş gibi görünüyor. Öyle ki bunlar kuramsal ve söylemsel düzeydeki bu gelişmelerden etkilenmiş değiller. Aynı durum demokrasi ve demokratik siyaset anlayışları için de geçerli, halen demokrasiyi çoğunluk iktidarından ortaya çıkan hükümet şekli olarak araçsallaştİran demode anlayışı şiddetle savunuyorlar. Demokrasi ve demokratik yönetim ile ilgili bu eksik ve çağdışı anlayışın ısrarla sürdürülmesi bu örgütlerin İran entelijansiyası içinde söylem ve kuram düzeyinde sürekli olarak mağlup olmalarının en temel nedenidir. Kürt siyasi partileri, federal yönetim isteklerini ve etnik ya da milli haklar konusundaki taleplerini aynı araçsal demokrasi argümanları ile çürüten İran entelijansiyası karşısında çoğu zaman çaresiz kalıyor. Her iki taraf da demokrasi ve demokratik yönetim konusunda aynı

söylemi benimsiyor. Medyada ve basında karşı karşıya gelen Kürt siyasi örgütleri ve İranlı rakipleri arasında kuramsal ve söylemsel ayrımlardan söz etmek mümkün değil.

Doğu Kürdistan'daki bir diğer siyasi örgütlenmeden bahsetmezsem sunumumun eksik kalacağını düşünüyorum. Bu örgüt yeni ve görece küçük olsa da Doğu Kürdistanı siyasal hayatında şimdiden kendine bir yer edinmeyi başarmıştır. Bahsettiğim örgüt Jiyani Azad Kürdistan'dır (PJAK). PJAK halen İslami İran rejimine karşı silahlı direniş stratejisine sıkı sıkıya bağlı ve bu stratejisini yüzyıl başındaki kuruluşundan bu yana aktif olarak sürdürüyor. PJAK, bilindiği gibi, PKK'den ayrılmış bir örgüttür ve büyük ölçüde PKK'nin askeri örgütlenmesinde aktif rol alan Doğu Kürdistanlılar tarafından kurulmuştur. Kanımca PKK'nin siyaseti ve söyleminde bir sola dönüş olan Kongra-Gel'den sonra parti liderleri PKK'nin askeri örgütlenmesi içindeki Doğu ve Güney Kürtlerinin (Rojhelat ve Başûr) kendi yollarına giderek kendi siyasi partilerini ve askeri güçlerini kurmalarına, kendi alanlarındaki siyasi ve askeri faaliyetlerine yoğunlaşmalarına karar vermiştir. Bilindiği gibi bu ayrışma süreci kolay olmamıştır.

Doğu Kürtleri arasında bazen şiddet içeren siyasi mücadeleler ortaya çıkmış ve birlikler ideolojik görünen ayrışmalara gitmiştir. Bu ayrışmaların ve siyasi/ideolojik pozisyonların ayrıntısına girmenin yeri burası değil. Bildiğimiz, sonunda PJAK olarak tanınan grubun egemen grup olarak ortaya çıktığı ve siyasi/ideolojik pozisyonunu PKK lideri ve onun öğretisine bağlı olarak tanımladığıdır. Ana örgütün eylem çizgisine uygun şekilde PJAK da KRG tarafından Doğu Kürdistan siyasi partileri ve örgütlerine dayatılan siyasal prensipleri benimsememektedir. Doğu Kürdistanı partilerinin söylem ve eylemlerini düzenleyici bu prensipler ve kısıtlamaların uygulanması PJAK tarafından aktif olarak sürdürülen silahlı mücadele stratejisine tanım gereği zarar verecektir. Ancak bu demek değildir ki PJAK önderleri ile KRG önderleri arasında siyasi bir diyalogdan söz edilemez. 2011'deki gelişmeler PJAK ve KRG arasında her ne kadar sadece kriz dönemlerinde ve diplomatik yardım ya da arabuluculuk durumlarında kullanılsa da bir iletişim kanalının

bulunduğunu net bir şekilde ortaya koymuştur. Biliyoruz ki PJAK ve İran askeri kuvvetleri arasında yaşanan çatışma kritik düzeye gelip İran kuvvetleri PJAK kuvvetlerini KRG topraklarından atmak için hava ve kara bombardımanına başladığında, Barzani diplomatik arabuluculuk sürecini başlatmış ve bu süreç iki kuvvet arasında ateşkesle sonuçlanmıştır. PJAK, az önce de belirttiğimiz gibi, silahlı mücadele stratejisine bağlıdır ve bunu kendi stratejik düşünceleri ve hesapları çerçevesinde sürdürmektedir. Doğu Kürdistan seçim bölgelerinde PJAK'a verilen destek söz konusu olduğunda, örgütün başlıca Kürt kentlerindeki genç Kürtlerin radikal kesimlerinin dikkatini ve desteğini çektiği görülmektedir.

Öte yandan PJAK'ın, PKK'nin Doğu Kürdistan'daki siyasi etkinliğine son vererek burada yarattığı boşluğu doldurduğu söylenebilir. Bu boşluğun ilk olarak 1983-1985 arasında KSZKI ve İKDP'nin Doğu Kürdistan'daki topraklardan çıkarılmasıyla oluştuğunu belirtmek gerekir. 1990'larda PKK bu boşluğu etkin bir şekilde doldurmuş, ancak Kongra-Gel'in yeni siyasi pozisyon bildirisinden sonra zamanla buradan çekilmiştir. Görünüşe göre PJAK bu alana yönelmiştir ve radikal siyaset boşluğunu kısmen de olsa doldurmaktadır. Kanımca PJAK'ın Doğu Kürdistan'ın başlıca siyasi örgütlerinden biri olup olamayacağını bir takım iç (ulusal) ve dış (bölgesel-uluslararası) etkenler belirleyecektir. Bu etkenlerden en önemli olan iki tanesi öne çıkar.

İlk etken İran'daki İslami rejimin kaderidir: Yani rejimin bir halk hareketiyle ya da iç ve dış güçlerin ortak etkisiyle parçalanıp parçalanmayacağı veya çeşitli reformlarla yeni ve daha demokratik bir temele oturtulup oturtulmayacağı. İkinci etken ise Kürt siyasetinin gelişim ve değişim yönü ve yoludur: Burada bahsettiğim Doğu Kürdistan'daki siyasi partilerin ve örgütlerin hem söylem ve eylem düzeyinde hem de siyasi, kurumsal, ideolojik ve kültürel ilişkilerinde radikal bir reforma gitme dereceleridir. Böyle temel ve yapısal bir reform, bu güçlerin kurucu prensiplerini dönüştürüp yeniden tanımlayarak onların Doğu Kürdistan'ın yeni nesil siyasi ve kültürel aktivistleri ile ilişki kurmalarını sağlayabilir. Bu, üretken temellere dayalı organik bir siyasi ve kültürel ilişki olacaktır. Bu etkenler sa-

dece PJAK gibi görece yeni bir örgütün kaderini değil, Doğu Kürdistan'da daha genç ve taze, değerleri, örgütlenmesi, söylemi ve eylemiyle demokratik ve otoriterlik karşıtı yeni ve modern bir siyasi örgütlenmenin oluşup oluşmayacağını da belirleyecek. Sunumuma Doğu Kürdistan'ın geleceğine dair biraz spekülatif olan bu yorumla son vermek istiyorum. İlginiz ve sabrınız için teşekkür ederim.

İran İslam Cumhuriyetinde bugünkü siyasi kriz üzerine düşünceler[62]

22 Khordad 1388/12 Haziran 2009 tarihi, İslam Cumhuriyetinde istisnai bir durumun" gelişine işaret ediyordu. Egemen iktidarı, düzeni yeniden tesis etmek ve İslam Cumhuriyetinde siyasi rejimin devamını sağlamak için hukuku askıya alma kararını vermeye zorlayan keskin politik bir krize işaret ediyordu. Egemen iktidarın siyasi yetkesinin temellerini sağlamak üzere İslami rejimin siyasal meşruluğunun hukuksal temellerini askıya almaya yönelik kararı İslami rejimin yaşamında istisnai bir durumun ortaya çıkmasıydı. Rejim, yine güç ve şiddet temeli üzerinde yükselen varlığını devam ettirmek için kendi hukuksal meşruluğuna şiddetle saldırdı. İstisnai durum kavramı, resmi hukuk temeline, siyasi ik-

62 Bu metin, İslam Cumhuriyetinde 9 Haziran başkanlık seçimlerinin ardından patlak veren siyasi krizin ana yönlerini içeren daha uzun bir makalenin ilk parçasıdır. Bu denemenin ana amacı bu krizin analiz edilmesi ve anlaşılmasına yönelik teorik-politik bir çatının taslağını sağlamaktır. Bu makale üç kısım olarak planlandı. İlk kısım birkaç hafta önce yazıldı. Diğer iki kısım ise yakında yazılacaktır. Bu iki kısım şu konuları ele alacaktır:
Yeşil Hareketinin siyasi inşası ve söylemsel oluşumu
Siyasi Kriz, Yeşil Hareket ve Kürtler.
İngilizceden çeviren: İbrahim Bingöl

tidarın hukuksal meşruluğunun temeline dayanan hukuksal düzenin siyasi rejimin ayakta kalmasını sağlamak üzere askıya alındığı zaman, darbeye yaklaşan bir kriz durumunu işaret eder. İstisnai duruma karar veren kişi, bütün iktidarların üstündeki iktidarı, süper iktidarı olan gerçek egemen güçtür. Onun "kararı" anayasada öngörülmüş bütün kanunlarının gerçek temelidir. Siyasi krizi dönemi boyunca hukuksal düzenin dayandığı hukuki normu tanımlar. Hükümetin, mahkemelerin, davaların, cezaevlerinin ve gözaltı merkezlerinin; bütün bunlardan başka özellikle de Anayasa kanunlarının işleyişinin meşruluğu "hukuki normlara" değil, egemenin kararına bağlıdır. Aslında istisnai bir durumda Anayasanın resmi hukuksal düzenin askıya alınmasına rağmen yürürlükte olması, tamamen egemenin kararına bağlıdır. Bu, hukuki bir anomalidir, adeta hukuksal bir paradokstur ama istisnai durumun yapısında bu olur: İstisnai durumda egemen hem hukukun içindedir, hem de dışındadır.[63]

63 Bu denemenin argümanını biçimlendiren "istisnai durum" kavramını, kendisi yirminci yüzyılın etkili ama aynı zamanda tartışmalı bir Alman hukukçusu ve siyasi teorisyeni olan Carl Schmitt (1888-1985)'in eserlerinden aldım. Schmitt bu kavramı 1922 yılında ***Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, MIT Press, Cambridge Mass. 1985**, adlı kitabında geliştirdi. Schmitt'in söylemi, devletin, iktidarın ve siyasetin liberal ve demokratik teorilerinin kuralcı ön-varsayımlarını ve bunlarla ilişkili egemenliğin, hukukun ve hukuksal meşruluğunun kuralcı kavramlarını eleştirmek ve reddetmek için kullandığı karar verici bir siyasi kavramda teorik olarak temellenmiştir. Schmitt Nazi Almanya'sında hem siyasi bir teorisyen olarak hem de siyaset ve hukukun uygulanmasında bir uygulamacı olarak tartışmalı bir şahsiyettir. Dönemindeki siyasal ve hukuksal teoride, Schmitt felsefe alanında Heidegger ile aynı statüye sahiptir. Her ikisi de siyasetleri yüzünden alaya alınmış ve aforoz edilmişler; bilgileri ve akademik disiplinlere katkıları yüzünden ise saygı ve itibar görmüşlerdir. Son yıllarda, onun çağdaşları olan Neo-Marksistlerden post-yapısalcılara kadar uzanan felsefeci, siyasi ve hukuk teorisyenleri arasında Schmitt'e yönelik önemli bir ilginin uyanmasına tanık olunmuştur. 1985 yılında ölümünden bu yana, Schmitt'in radikal sol okumaları çoğalmıştır. Bunlar onu en çok Hobesci muhafazakârlığına ve siyasi karar vericiliğine yönelik siyasi teorisini eleştirmektedirler. Ancak bu eleştiriler onun modern toplumda kritik siyasi koşullarda iktidar, hukuk ve şiddetin analizine yönelik kuralcı olmayan, temelciliğe karşı olan teorik kavramlarının hayati önemini nadiren inkâr etmişlerdir. Bazı teorisyenler özellikle de 1920'lerde Walter Benjamin ve daha yakın zamanlarda ise Giorgio Agamben, Schmitt'in egemen iktidar ile istisnai durum kavramlarını; iktidar, hukuk ve şiddet üzerine yönelik çalışmalarının ayrılmaz bir parçası

İstisnai durum İslam Cumhuriyetinde egemen iktidarın gerçek kimliğini açığa çıkarmıştı. Bu durum, İslam Cumhuriyetinin anayasasında egemenliğin ve egemen iktidarın niteliği ve yeri hakkındaki akademik çevrelerin uzun süren ama tamamen yararsız tartışmalarının mantık hatasını ilk ve son kez olarak gösterdi. İstisnai durum egemenin gerçek yüzünü ortaya çıkardı. Bu bize bizim iyi niyetli ama saf hukukçu ve sosyal bilimcilerimizin "kuralcı" varsayımlarının tersine egemenin, meşruluğunu resmi ya da dini hukuktan almadığını gösterdi. Gerçekten de bu durum bize resmi olsun, din-

olarak görmüşlerdir. Schmitt'in teorik kavramlarının analitik gücünü takdir etmelerine karşın, bunları onun karar verici siyasal perspektifinden ayırmaya çalıştılar. Bu teorisyenlerin bu görüşüne katılıyorum. Bana göre onların Schmitt'in diyalektik olarak okumaları egemen iktidar, hukuk ve şiddetin yeniden kavramlaştırmasının temelini oluşturabilir, bu da bize sadece kuralcı siyasi teorinin hep süre gelen kusurlarının üstesinden gelmeye değil, aynı zamanda Schmitt'in karar verici siyasi perspektifinin dar sınırlarını aşmamıza da olanak sağlar. Bu yüzden bu denemede Schmitt'in siyasi teorisinin kavramsal oluşumunun, özellikle de onun egemen iktidar ve istisnai durum kavramlarının bu diyalektiksel okumalarının can alıcı temel noktasını paylaşıyorum. İslam Cumhuriyetinde istisnai duruma yönelik analizimde Schmitt'in kendi eserinde bahsettiği egemenlik paradoksunun, yani hem hukukun içinde hem de dışında olan süper bir iktidarın, yani hukuku uygulamak ve düzeni yeniden tesis etmek için hukukun dışında durup hukuku askıya alabilen bir iktidarın paradoksunun, egemenin kararını referans göstererek açıklanamayacağını ya da çözülmeyeceğini göstermeye çalıştım. Tersine egemenlik paradoksunun çözümünün koşulları (aynı zamanda istisnai durum yapısı olan) iktidar kararının yapısında yatmıyor, tersine onun yürürlükteki siyasi alandaki diyalektiksel muhalefetinin yani Yeşil Hareketinin gelişiminde yatıyor. Bu anlamda Yeşil Hareketi hem egemen kararının sonucudur hem de negatif belirleyicisidir. Aslında bu şu anlama gelir: Yeşil Hareketi, bir yandan egemen karar tarafından 22 Khordad 1388/12 Haziran 09 tarihinde yapılan hileli başkanlık seçimlerini savunmak ve onaylamak üzere harekete geçirilirken aynı zamanda egemen kararının aslında bir bütün olarak egemen iktidarın hayatta kalmasının/son bulmasının koşullarını da içerir. Bu okumanın analitik temel anlamı, Yeşil Hareketi, onun günümüze kadar olan oluşumu ve gelişimini ele alan bu denemenin ikinci kısmında açık hale gelecektir. Schmitt'in eserinin diyalektiksel okumaları için bkz. Şu eserlere: Benjamin, W. 'Critique of Violence', *Selected Writings, Vol. 1, 1913-1926,* (Eds.): Marcus Bullock and Michael, W. Jennings. Harvard University Press, Cambridge Mass. 1996, içinde; 'On the Concept of History' Selected Writings, Vol. 4, 1938-40, (Eds.): Howard Eiland and Michael, W. Jennings. Harvard University Press, Cambridge Mass. 2003, içinde. Agamben, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and the Bare Life,* Stanford University Press, 1998; Agamben, G. State of Exception, The University of Chicago Press, Chicago 2005.

sel olsun hukukun arkasında duran "gücün" egemen kişi olduğunu ve Anayasadaki siyasi düzenin hukuksal meşruluğunu besleyenin de egemen şiddet olduğunu gösterdi. Yani anayasal siyasi düzende hukuk ve şiddetin eşiğinde, siyasi zor, baskı ve hukuksal meşruluk eşiğinde duran süper güç egemendi. İstisnai durum Anayasada egemen kimliğin iki yüzünün hukuksal meşruluk ile siyasi zor ve şiddetin olduğunu gösterdi.

22 Khordad tarihindeki istisnai durumla ilgili egemen karar dini hukukun "hilesine", yani Vali-e Faqih'in hukuksal iktidarın arkasında duran şiddeti maskeleyen hukukun hilesine son vererek, onun yetkesinin şiddete dayanan niteliğini ortaya çıkardı. Bu istisnai durum bütün hukuklar gibi dini hukukun da sadece kendisinin "dışında" var olduğunu gösterdi. Bir başka deyişle, kendisini canlandırmak, yürürlüğe koymak, işler hale getirmek, etkili bir şekilde yürürlüğe koymak için kendisinin dışında, hukuksal düzenin dışında bir temsilci ya da temsilcilere ihtiyacı vardır. Bu istisnai durum, Vilayet-i Faqih olarak bilinen hukuksal iktidarın kendisinin önemli sayılabilecek hiçbir gücünün olmadığını; kendi kendine önemli bir hukuksal-siyasal bir kurum olmadığını; onun anlam ifade eden güçlerinin, yani siyasal, hukuksal ve söylemsel alanlarda sonuçlar üreten güçlerinin kendisinin dışındaki güçlere, yani 22 Khordad'da çalınmış seçimlerden sonra iktidarın emirlerini yerine getirmiş resmi ya da gayri resmi bir dizi örgüt mesela Sepah-e Pasdaran ile Besic-e Mostazafen gibi dış temsilcilere sıkı sıkıya bağlı olduğunu gösterdi. Bu istisnai durum kendi dinsel meşruluğunun harabelerinde duran egemene; kendi yetkesini korumak üzere teokratik devletin zora dayalı aygıtlarının tam da onun anayasal meşruluğunun temelini oluşturan hukuksal sistemi mahfetmesine seyirci kalmasını sağladı. İstisnai durum İslami egemenin ve onu besleyen ve yeniden üreten hukuk sisteminin anayasal meşruluğunun sonunu getirdi.

İstisnai durum İslam rejiminde, egemen iktidarın hukuksal meşruluğunun sonu oldu, dolayısıyla kanunlaşmış hukuk olarak, yani devletin sözde hukuksal iktidarı olarak şu ya da bu şekilde egemen iktidarın temsiline bel bağlayan anayasal meşruluğun biçimlerinin

sonu oldu. İstisnai durum darbe durumuydu. Bu da bildiğimiz gibi İslam Cumhuriyetinin siyasi ölümüydü. Çünkü herhangi bir darbe, ne siyasi rejimi restore etmek ve onun bekasını sağlamak üzere askıya aldığı/ortadan kaldırdığı anayasal hukukun/hukuk sisteminin temelinde varlığını sürdürür ne de anayasayı kendi meşruluğunu haklı çıkarmanın bir referans noktası olarak kullanabilir. Bugün siyasi krizdeki muhalifliğin yürütülme biçimine yönelik bu tartışmanın siyasi sonuçları gözden kaçırılmayacak kadar aşikârdır ve önemlidir. Zira bu, darbeden sonra müzakerenin/uzlaşmanın bir önkoşulu ya da temeli olarak anayasanın restore edilmesini/yürürlüğe konulmasını ve egemen iktidarın hukuksal meşruluğunu talep edenler aslında tam da darbenin mantığına, yani ilk başta darbeyi gerekli kılan gerekçeye meydan okudukları anlamına gelir. Şimdi bu gerekçe İslam rejiminin belirleyici mantığıdır. Anayasanın reformdan geçirilmesine ve düzeltilmesine yönelik talepler, eğer Velayet-i Faqih kavramının ortadan kaldırılmasını ve dışlanmasını içermiyorlarsa, egemen iktidarı sınırlamak yerine büyük olasılıkla onun pekişmesine yol açabilirler. Vali-e Faqih'in, darbeden sonra kendi iktidarının ve ayrıcalıklarının pekişmesini sağlamak için anayasada iktidarın meşruluğunun halk nezdinde bir hukuksal temelini restore etmeyi amaç edinerek bir düzenlemeye gideceği pek muhtemeldir. Bu da yeni seçimlerden önce anayasanın reformdan geçilmesine yönelik çağrılarının asıl önkoşulunun Vilayet-i Faqih'in dışlanmasını oluşturması gerektiği demektir. Aksisini düşünmek hüsnükuruntudur.

İstisnai durumun yasal-hukuksal bir tanımı olmayabilir. Siyasi olarak istisnai duruma yakın tek durum darbedir. Darbenin hukuki bir tanımı yoktur. Bu yüzden İslami rejimin, egemen iktidarın işleyişinin ya da statüsünün sonucu olarak ya da böyle bir sonuçla meşruluğun hukuksal biçimlerini yeniden tesis etmeye yönelik başlattığı bütün girişimleri gayrimeşrudur. Yeni anayasal meşruluğunun yaratılması için halk nezdinde hukuksal bir temel sağlamak üzere bunlar ister istemez ortadan kaldırılmalıdır. Varlığı; rejimin bekasını sağlamak, düzeni ve istikrarı tesis etmek üzere hukuk sisteminin askıya alınmasını varsayan istisnai durumun esas hukuk-

sal gayri meşrulukla ilgili temel teorik noktadır bu. İslami güçler ve onların "Yeşil Hareketleri" içindeki ve dışındaki laik müttefikleri istisnai durumun bu hukuksal gayri meşruluğuyla ilgili esas noktayı anlayamadılar ve İran'da onun gelecekteki siyasi düzenlemelerinin sonuçlarını değerlendiremediler.

İstisnai durumda, egemen iktidarın kendi rejiminin pekişmesi için yarattığı meşruluk dışında egemen iktidarın hukuksal meşruluğunun temelini sağlayacak hiçbir hukuksal norm istisnai durumda olamaz. Bir başka deyişle hukuk için hukuksal bir çerçeve sunabilecek tek hukuksal normlar egemen iktidar tarafından üretilirler. Bunlar iktidarın ürünleridir ve bu sıfatlarıyla da darbeden sonra iktidarın meşruluğuna uydurulurlar. Bu da şu anlama gelir: Egemen iktidarın, mevcut anayasayı değiştirmeyi ve düzenlemeyi içersin ya da içermesin kendi ve kendi kurumları (kanunlar ve hukuk sistemi) tarafından üretilen hukuksal normlar temelinde uzlaşmaya ve barışmaya yönelik stratejileri reformist güçler için, bunlar yeni rejime yeniden entegre edildiklerinde ve iç muhalefet olarak eski rollerini sürdürmeye devam ettiklerinde hiçbir meşruluk sağlayamaz. Bu oyun şimdi bitti, kalmadı, sonu geldi, artık bir daha sonuç alınacak bir biçimde oynanamaz, hiç değilse, Vali-e Faqih'e sesli ya da sessiz boyun eğmeye uydurulan eski kurallarla oynanamaz. Bu da sık sık İslamcı reformistlerin ve onların Yeşil Hareketi içindeki laik müttefiklerinin sık sık dillendirdikleri Ahmedinejad'ın iktidardan indirmeye ve cumhurbaşkanı seçimlerine gitmeye yönelik çağrıları ister istemez yukarıda tartışılanların bir önkoşulu olarak Anayasal Reform için daha geniş siyasi bir programda temellenmesi gerektiği anlamına gelir. Bu, eğer reformist muhalefet kendi istekleri ve reform programı için hukuksal meşruluk talep edecekse, gereklidir. Aksi takdirde reform talebi sadece ve sadece, egemen iktidarın istisnai durumda kendisi ve kendi baskıcı aygıtları tarafından üretilen hukuksal normların pekişmesinin koşulları ve şartları olan kendi koşul ve şartlarında başarılan egemenlikle uzlaşma talebi, hatta işbirliği talebi olacaktır. Bir başka deyişle bu türden bir uzlaşma ve mutabakat darbenin devamına ve pekiştirilmesine yardım etmekten başka pek bir şey olmayacaktır. Böylece cumhurbaş-

kanlığı seçimlerini talep etmeden önce demokratik siyasi bir düzenin işleyişine yönelik siyasi meşruluğun hukuksal biçimlerini ve egemenliğinin yeniden tanımını hedefleyen Anayasal Reform talep edilmesi gerekir. Halk iradesi tarafından seçilmiş herhangi bir devlet başkanı, emirleri halk arasında ne kadar güçlü olursa olsun, şayet mutlak iktidarını anayasal olarak Vali-e Faqih'e dayandırmışsa, başkanlık makamının görevlerini yerine getiremez. Çünkü ülkede, zamanı geldiğinde devletin hukuksal birliğine ve meşruluğuna karar verebilen, bütün iktidarların üzerinde bir iktidar olabilen, tek egemen kendisi olacaktır. Anayasayı ortadan kaldırmaya, kanunları askıya almaya ve siyasi iktidarın halk nezdinde meşruluğunun hukuksal temelini ortadan kaldırmaya karar verebilen tek iktidar olacaktır. Gene başka bir istisnai durumu ilan edebilecek güçlerle donatılmış gerçek egemen olacaktır. Vali-e Faqih tümüyle devletin kendisidir: Yasama, yürütme ve yargı (Beyte Rehberi denilen) tek bir kişinin ve onun ailesinin elinde toplanmıştır. Günümüz İran'ında böyle sıradan bir saçmalık konuşulmaktadır. Ailesinde merkezileşmiş bütün devlet tarafından yürütülen bütün iktidar onun şahsında kişiselleştirilmiştir.

Bu sıfatıyla istisnai durum İslam Cumhuriyetinde siyasi krizin niteliğini değiştirmiştir ve hemen ardından da seçim sonrası siyasal ve söylemsel alanda faaliyet gösteren güçlerin kimliğini ve siyasi alanın sınırlarını değiştirdi. Bu şekilde istisnai durum, anayasanın ortaya çıkışından beri ama daha özel olarak da 1988'de Ayetullah Humeyni'nin ölümünden sonra siyasi alana egemen olan İslami rejimde meşruluk krizinin bitişine, yani hukuksal ve siyasal alanda İran'ın üstünlüğünü savunanlar ile Vali-e Faqih'in mutlak egemenliği savunanlar arasında, halk egemenliği ile ilahi egemenlik konusunda çekişen iki rakip kavramın savunucularının karşı karşıya gelmesinden kaynaklanan bir dizi siyasal ve söylemsel çatışma ve mücadelelerinin bitişine işaret eder. Bu, hiç değilse 1997'den beri iktidar aygıtları içindeki, genelde ise siyasi alan içindeki reformist güçler ile Muhafazakâr güçlerin karşı karşıya gelmesinde devlet ve ekonomi aygıtlarının egemenliğine yönelik verilen mücadelenin odak noktası olmuştu. Reformist blok İran'da siyasal sürecin

demokratikleşmesini ve sivil toplumun gelişmesinin İslami rejimin bekası için temel olduğunu ileri sürüyordu. Halk egemenliği kavramının anayasal üstünlüğü ve onunla ilişkili hukuksal yasama biçimleri Reformist kanadın temel ilkesiydi ve onların giderek artan halka dayalı siyasi gündemlerinin merkezi bir parçasını oluşturuyordu. Gene de Reformist blok hiçbir zaman açıkça Vilayet-i Faqih'e egemenliğin ve yönetimin bir doktrini olarak ya da iktidarın ve egemenliğin bir kurumu olarak karşı çıkmadı. Tersine 1997'den 2005'e kadar reformist hükümetin dönemi boyunca, devlet ve ekonomi aygıtlarının içindeki ve dışındaki Reformist aydınlar bu kavramı sadece savunmakla kalmaya devam etmediler aynı zamanda bunu Ayetullah Humeyni'nin yetkesiyle, isteğiyle ve devrimci güvenilirliğiyle özdeşleştirerek, ona ve onun işaret ettiği kurumlara sahte bir bağlılık göstermeye devam ettiler. Gerçekten de belki de Reformist aydınların, muhafazakâr muhalefeti, özellikle de bizzat Vali-e Faqih'i yatıştırmak için taktik olarak düşünmüş oldukları şey, sonunda hem söylemsel hem de siyasal alanda onların güçlü düşmanları (nemesis) olup çıktı. Zira Vilayet-i Faqih kavramı hükümetin idare şeklinin temel ilkesi olarak, İslamcı reformistlerin liberalleşme ve demokratikleşme konusundaki söylemlerinin sınırlarını belirleyen bir çerçeve olarak işlemeye devam etti. İslamcı reformistlerin rejimde kullandıkları demokrasi, vatandaşlık ve sivil toplum söylemleri Velayet-e Fagih kavramındaki kavramsal ve siyasal sınırlarıyla buluştu. Reformist blok, Ahmadinejad daha ilk dönem görevine başlamadan zaten silahtan arındırılmış, siyasal ve söylemsel olarak etkisiz hale getirilmişti. Her ne kadar Ahmadinejad'ın zaferi devlet içinde Reformist muhalefeti marjinal hale getirmiş ve onların etkilerini resmi siyasal süreçte kısıtlamışsa da, meşruluk krizi, istisnai durum onu 22 Khordad tarihinde bitirmeden önce muhafazakâr İslami popülist gündemin egemen olduğu ulusal siyasal alanın yüzeyinin altında yansımaya devam etti. İstisnai durum İslam Cumhuriyetinin anayasasındaki halk egemenliği kavramını bastırarak, halk egemenliği kavramının artık rejimin içindeki sallantıdaki iktidar dengesinde stratejik bir denklemin bir parçası olmadığını son derece açık bir biçimde gösterdi. Ayrıca ik-

tidarın tümüyle, tanım gereği kendisine dışsal olan hiçbir meşruluk ölçüsünü varsaymayan Vilayet-i Faqih kurumunda, yani kendi kendini üreten, kendi kendine yeten, kendi kendini referans alan mutlak anlamda egemen olan bir kurumda kaldığını da gösterdi. Artık Ayetullah Humeyni'nin kişiliğinde somutlaşan mutlak iktidar kendi kendini referans alan bir nitelikteydi ve bu sıfatıyla da akıl ve mantıkla ele alınamazdı. Bu durum, daha önce de işaret edildiği gibi Aralık 1979'daki anayasanın onaylanmasından beri söylemsel alana şu ya da bu biçimde egemen olmuş, anayasadaki siyasi iktidarın meşrutiyetinin egemenlik ve hukuki ilişkilerinin niteliğiyle ilgili mantıklı tartışmaların bittiğine işaret ediyordu. İstisnai durum egemenliğin gerçek kimliğini gözler önüne serdi: Fagih'in egemenliği mutlaktı, değişmezdi ve kendi kendini referans alandı. Egemenliğin bu kendi kendini referans alan niteliği İslam cumhuriyetindeki meşruluğun niteli konusundaki mantıklı siyasal tartışmanın sonunun geldiğine işaret ediyordu. Ne yazık ki öyle anlaşılıyor ki Yeşil Hareketiyle ilgili can alıcı teorik bir nokta siyasi teorisyenlerin ve yorumcuların dikkatlerinden kaçmıştır.

Böylece istisnai durum İslam Cumhuriyetinde sistemli krizin odak noktasını meşruluktan egemenliğe kaydırdı. Egemenin ve onun rejiminin kimliği, İslam Cumhuriyetindeki siyasal iktidarın kurumsal yapısının dışında olan muhalif organ ve dinamiklerin odak noktası olmuştur artık. Zira meşruluk krizinin son bulması aynı zamanda ontolojik varlığı, egemene ve onun rejimine olan muhalifliğiyle tanımlanan yeni bir gücün (Yeşil Hareket) ortaya çıkmasıydı da. Bu Yeşil Hareketin ortaya çıkması İslam Cumhuriyetinde tanım gereği egemenlik krizi olan yeni sistemli bir krizin öteki kutbunu oluşturur. Bir başka deyişle bu, iktidarın hukuki meşruluğunun bir krizi değil, tersine asayişi günlük olarak sağlamak için gücü, hukuku askıya alan şiddetin arkasına değil, hukukun arkasına koyarak yönetebilme kapasitesindeki bir krizdir. Yeşil Hareketinin, egemene ve onun rejimine ilan edilmiş bir muhalefet sürecinde kendi hareketlerini planlayan içsel bir dinamiği vardır. Ancak ne henüz iyi tanımlanmış bir amacı ne de tarihsel siyasal niteliğini tanımlayacak belirli bir kimliği vardır. Yeşil Hareketin

kimliği, bu hareketin egemene ve onun rejimine karşı verdiği mücadele sürecinde doğacaktır ister istemez. Zira bu hareketin farklı kesimlerini tekçi amaçlarının hiyerarşisinde bir araya getirip, birleştirecek olan bu mücadeledir. Yeşil Hareketin kimliği, egemene ve onun rejimine karşı verilen mücadele sürecinde içsel birliğini farklılıklarıyla birlikte temsil eden bir hiyerarşideki amaçlarının niteliğiyle belirlenecektir. Dolayısıyla bu anlamda egemenin kimliği, gelişme biçiminin yeşil hareketinin gelişme biçimini ve onun stratejik amaçlarını belirleyecek olan muhalefet ve dışta bırakma ilişkisinde Yeşil Hareketin kimliğinin "dış kurucu öğesi" olacaktır.

Yeşil Hareketin belirli bir kimliğe sahip olmaması aynı zamanda bu hareketin dışında siyasal ve dinsel ya da başka türlü olsun meşruluğun hiçbir kaynağına/biçimine bel bağlanılmayacağı anlamına gelir. Bu akla şunu getirir: Geleneksel biçimde halk iradesine başvurmak ve halk nezdinde meşruluk aramak bu hareketin niyet ettiği amaçlarını başarmaya hiç mi ama hiçi yetmeyecektir. Bu makalenin sonraki bölümünde Yeşil hareketinin "kitle" ve "halk" gibi geleneksel tarihsel-siyasal kategorilerinden temelden farklı olduğu tartışılacaktır. Yeşil Hareketinin meşruluğu, harekete içseldir: Şimdi bu meşruluk, egemenin iktidarına ve hakimiyetine karşı verilen mücadele süreciyle belirlenir. Bu yüzden Yeşil Gücün meşruluğu egemen iktidara ve egemenliğe karşı yürütülen muhalefette yatar. Ancak muhalefet, Yeşil Hareketin, egemen hâkimiyete karşı verdiği mücadelenin aynı zamanda egemenlik için verdiği mücadele olduğu anlamına gelen iktidarı varsayar her zaman. Bu nedenle bundan Yeşil Hareket ile egemen iktidar arasında yaşanan muhalefetin şartlarının egemenlik için verilen mücadeleyle belirlendiği anlamı çıkar. Yeşil Hareketteki bu mücadelenin niteliğiyle ilgili ortak bir bilincin ortaya çıkması bu hareketi ortak amaçlarının tanımlamasına doğru yönlendirebilir. Doğru koşullar sağlandığında, bu gelişme Yeşil Hareket içinde ortak bir kimliğin doğuşuna işaret edebilir.

Yeşil Hareketin belirli tekçi bir siyasi kimliğinin olmaması ve bu şekliyle de egemenliğe karşı verilen mücadele sürecinde farklı kimlikleri gevşek bir yapıda bir araya getirmesi, bugün bu hareketin sadece kısmen ortak amaçlarının bilincinde olduğu anlamına gelir.

Ancak bu ortak bilinç her ne kadar egemenliğe karşı verilen mücadelenin sonucu için kritik olsa da, ona "dışarıdan" verilemez. Zira Yeşil Hareket içinde ortak ve tekçi bir kimliğin olmaması onun, Marksist ve demokratik teorinin varyantlarıyla şu ya da bu şekilde biçimlendirilmiş siyasi analizlerle değişik biçimlerde ilişkisi bulunan (halk, kitle, sınıf, elit gibi belirleyici sosyal güçlerin konumlarını ve çıkarlarını yansıtan) anlamlı ya da yapısalcı tiplerin özcü nedensel argümanlarıyla desteklenen "kapsayıcı bir bilinci" hiçbir şekilde barındırmayacağı anlamına gelir.

Bu akla şunu getirir: Egemene ve onun rejimine karşı mücadele verilirken, Yeşil Harekette, stratejik amaçları daha olgunlaşmadan dayatılan tekçi önderlik ölümcül olacaktır. Bu sadece ama sadece Yeşil Hareketin kırılmasına ve parçalanmasına yol açacaktır.

İstisnai durum, egemenliğin işleyişini hükümetten ayıran hukuksal, siyasal ve kurumsal farklılıkları artık ortadan kaldırmıştır ve yönetim uygulamalarının artık egemen bir kimliği vardır. Bu da bunların, devlet ve siyasi iktidar karşısında sivil toplumun sınırlarını günbegün daraltarak, onun sınırlarına sürekli tecavüz ettikleri anlamına gelir. Başka bir deyişle egemenlik ile hükümet arasındaki hukuksal ve siyasal farklılıklar artık sadece kavramsaldır. Bunlar istisnai bir durumda uygulamada ortadan kaldırılmıştır. Yönetim ve egemenlik uygulamaları artık ayrılmazdırlar, egemenlik kurumu ile egemen şahıs artık aynı yönetimdir, aynı kimliği paylaşırlar; her ikisinin de egemen kimlikleri vardır. Egemen kişi hem Vali-e Faqih kimliğini hem de kurumun kimliğini siyasal süreçlerde kendi kişiliğinde somutlaştırmıştır. Halk İslami hükümeti kurumsal olsun ya da işlevsel olsun kendine ait hiçbir yetkesinin bulunmadığı bir yapı olarak görüyor. Egemenlik kurumunun bir uzantısıdır o. Hükümet, işlevleri devletin kurumsal yapısı içinde egemenliğin (merkezi olarak yönetici Beyte Rehberi ailesinin elinde bulundurulan) paralel aygıtları tarafından giderek artan bir oranda tahsis edilen ve işletilen kolaylıkla kullanılabilen aygıtların bir grubu olarak görülmektedir. Bununla birlikte hükümetin politikaları ve uygulamaları artık büyük oranda doğrudan egemen iktidarın emirleri altında bulunan güç ve kurumlar tarafından tahsis edilmekte ve işletilmektedir. Bu

da hükümetin işleyiş tarzının ve hükümet politikasının ve karar alma sürecinin mantığının artık devlet aklıyla özdeşleşemeyeceği anlamına gelir. Bir başka deyişle modern dönemin başlangıcından bu yana resmi hükümet ve şahıssız yönetimin yol gösteren ışığı olarak savunulan modern devletin işleyişine içsel olan yönetim mantığının biçimleriyle özdeşleşemeyeceği anlamına gelir. İstisna durumu İslam Cumhuriyetindeki iktidarın gerekçesini değiştirdi. Bu artık her şeyin ötesinde Velayat-i Faqih'in egemenliğinin pekişmesi ve korunması mantığı haline gelmiştir. Devlet aklı egemenin aklıdır. İktidar, yönetimin modern öncesi zamanların tipik özelliği olan anayasal olmayan biçimlerine uyan bir tarzda kişiselleştirilmiştir.

Vilayet-i Faqih kurumunda egemenliğin ve yönetimin bu şekilde ifade edilmesinin başka bir gerekçesi daha vardır. Bu gerekçe de istisnai durumdan sonra egemenlik ile yönetim arasındaki ilişkinin tam merkezinde durmaktadır. Saf teorik tabirlerle söylemek gerekirse, bu, darbeden sonra yönetim uygulamalarının ve süreçlerinin giderek, devlet güvenliğinin gerçek ya da varsayılan ihtiyaçlarına bağlanacak şekilde yürütülen bir iktidar biçiminde "yönetim mantığının" yerini "güvenlik mantığının" aldığını gösterir. Başka bir deyişle, İslam Cumhuriyetinde biz bugün, yönetim uygulamalarının, süreçlerinin ve onların siyasal mantıklılığının belirli biçimlerinin yerine, egemen iktidarın pekişmesine göre ayarlanan güvenlik süreçlerinin ve uygulamalarının işleyişinin egemen olduğu bir iktidar yönetimi ve yönetim mantığı düzeninde ters bir sürece tanık olmaktayız. Bu şekilde iktidarın yürütülme biçiminde güvenlik mantığının üstün gelmesi demek, yönetim işinin genel olarak egemen iktidarın güvenliğine bağlanması; ardından yönetimin modern mantığını, Vilayet-i Faqih'in kurumu tarafından belirtilen egemen iktidarın arkaik mantığına göre yeniden tanımlamak demektir. Basit tarihsel terimlerle söylemek gerekirse, bu gelişmenin "yönetim sanatı" olarak bilinen iktidar ve yönetimin modern uygulamasında keskin bir geriye gidişten başka bir şeyi temsil etmediği gerçeği bir yana, daha önemlisi bu, egemen iktidarın giderek sivil toplum alanına ve kamusal alana tecavüz etmesine de götürür. Bunun nedeni

iktidar ve onun güvenlik ihtiyaçlarının ön planda olması, devletin, sistematik olarak kamusal alanın ve sivil toplumun sınırlarını geriye iterek işlevlerinin merkezileştirmesini genişletmesine yol açar. Eğer biz istisnai durumdan sonra iktidar ve siyasi alanda başka bir gelişmeyi hesaba katarsak, egemen iktidarın sivil toplum ve kamusal alan üzerindeki kısıtlayıcı sonuçlarını anlamak hiç de zor değildir. Başka bir deyişle istisnai durumundan beri Vilayet-i Faqih kurumunun Pasdaran ve Besic olan bağımlılığının gitgide artması egemen iktidarın militaristleştiğini gösterir. Egemenliğin resmi ya da gayri resmi askeri ve güvenlik aygıtlarına giderek artan bir şekilde bel bağlaması her şeyden önce Şii teokrasisinin, yani Vilayet-i Faqih'in kurucu mitinin önemli ve harekete geçirici kuvvetlerinde derinleşen bir krizin var olduğuna işaret eder. Vilayet-i Faqih'in militerleşmesi bu teolojik kurumun maskesini halk arasında indirmiştir. Bu kademeli bir şekilde Vilayet-i Faqih'in gerçek siyasi niteliğini gözler önüne sererek, onun aslında Mesihvari Şii teolojik söyleminde ambalajlanmış arkaik bir despotik monarşist yönetim biçimi olduğunu ortaya çıkardı.

(SÖYLEŞİLER)

Abbas Vali ile Akademi üzerine

Harun Ercan: *Bize biraz kendinizden, yani nerede yaşadığınızdan, hayatınızda nasıl gelişmeler olduğundan ve akademiyle nasıl bir ilişki sürdürdüğünüzden bahseder misiniz? Ayrıca yaşantınızın önemli bulduğunuz sorunsalları nasıl değiştirdiğini, akademik çalışmalarınızı nasıl etkilediğini bilmek istiyoruz.*

- Pekâlâ, ben üst-orta sınıf diyebileceğimiz bir ailenin çocuğu olarak Mahabad'da doğdum. İlk ve orta öğrenimimi Tebriz'de tamamladım; Azerice konuşulan bir yerdi; orada okula gittim. Ailem de Mahabad'dan taşınmıştı. Annemle babam, esas aşiretimden akrabalarım, Kürdistan'da kaldılar fakat Mahabad'daki Kürt Cumhuriyeti'nin yıkılmasından sonraki siyasal gelişmelerin ve baskıların sonucu orayı terk ettiler. Ben Cumhuriyet'ten 4-5 yıl sonra, Cumhuriyet'in yıkılışından beş yıl sonra doğdum. Mahabad'da doğdum ama biz Tebriz'e geldik ve babam orada iş tuttu, ben orada okula gittim. Oradaki öğrenciler arasındaki farklılığı ilk tecrübe edişim elbette ailemin arka planı; ailemin arka planındaki linguistik farklılık idi: Evde Kürtçe konuşuyor, Farsça eğitim görüyordum, şehirdeki insanlarsa Azerice konuşuyordu.

Yalnız, Kürtçe gibi Azerice de yasaktı. Yazılı değil, sözlü bir dildi.

Sonra şüphesiz yabancı dil olarak İngilizce, keza Arapça öğrenmek durumundaydık ve bir şekilde hepsi birbirlerine girdi. Bu bahsettiğim dönem okul zamanıydı. Keza şöyle diyeyim, başkalarından ayrı düştüğümü gördüğüm ilk tecrübeleri hakikaten okulda yaşadım. Birincisi, şu yönden söylemek gerekirse, dinin temellerini ve dini inancı sorgulamaya başladım. Şansıma bu açıdan sanıyorum bizi okumaya teşvik etme konusunda çok etkisi olan son derece iyi bir biyoloji öğretmenine sahip oldum. Darwinci bir öğretmendi; Darwinizmle ilgili gayet basit ama o dönemde son derece etkili metinler okutuyordu. Sonra on beş-on altı yaşlarımda siyasal eğitim başladı diyebilirim. On altı yaşımdayken sol literatürü okumaya başladım. On yedi yaşımdayken *Komünist Manifesto*'yu, *Anti-Dühring*'i ya da ne bileyim *Bir Adım İleri, İki Adım Geri*'yi okumuştum. İşte *Sol Komünizm: Bir Çocukluk Hastalığı*'nı, *Ne Yapmalı*'yı... Bunların hepsi de üniversite öncesindeydi. Dolayısıyla Tahran'da siyaset bilimi lisansı okumaya üniversiteye gittiğimde bunları biliyordum. Daha yeni kurulmuş, İran Ulusal Üniversitesi adında, Harvard'ın ders programının, bununla ilişkili bir programın okutulduğu bu üniversiteye gittim. Deyim yerindeyse, bir nevi zengin çocuklarının gittiği elit bir üniversiteydi. Elitlere yönelik bir üniversite olduğu için diğer üniversitelerden çok daha liberaldi. Lisansı orada bitirdim. Bununla beraber, o sırada İran'daki siyasal koşullar ve durumun gereği, üniversite giderek siyasallaşmıştı. Üçüncü yıla geldiğimizde açıkça siyasal bir üniversiteydi. Grevler oluyordu, diğer herhangi bir üniversitede olduğu gibi polisin müdahalesi gibi şeyler görülüyordu. Siyasal olarak aktif herhangi bir öğrenciye olduğu gibi, o sıra biz de tutuklanabiliyor veya polislerin ve sivillerin tacizlerine uğrayabiliyorduk.

HE: Herhangi bir siyasal ya da toplumsal hareketle, Kürt hareketi veya sosyalist bir hareket ile ilişkiniz var mıydı?

- Oraya geliyorum. Sonra elbette gözaltılar, tutuklamalar oluyordu. Bunların ardından üniversiteye geri dönüp sınavlarımı çabucak verdim. Gelgelelim, İran'daki kurallar yüzünden ülkeyi hemen terk edemiyordunuz. Üstelik 45 yaşın altındaysanız, askerliğinizi yerine

getirmeden ülkeden çıkmak için pasaporta da başvuramıyordunuz. Önce askerlik görevinizi yapmanız gerekiyordu. Başka yolu yoktu, önce bunu yapmanız şarttı. İran'da 18 ay askerlik hizmeti yaptım, o zamanki görev yerim yukarıda İran, Afganistan ve eski Sovyetler Birliği arasındaki üçlü kuzeydoğu sınırıydı. Oldukça sert bir bölgeydi, askerlik görevimi orada tamamladım.

Üniversite yıllarım ise İran'da siyasal çalkantı zamanına denk geliyor. İran'da radikal solun yeni baş gösterdiği zamandı; radikal sol her zaman, belki burada da, hatta tastamam burada olduğu gibi Sovyetler Birliği Komünist Parti Kongre kararlarının eleştirisiyle başlıyordu ve Latin Amerika, Küba deneyimlerinden, Küba devriminden, Cezayir'deki gelişmelerden ve Filistin hareketinden etkilenmişti. Dolayısıyla tüm bu etkiler, elbette Maocu radikalizmin ve uluslararası komünizmin etkileri de söz konusuydu. Evet, ben ve arkadaşlarım o zaman üniversite ikinci, üçüncü sınıftaydık; deyim yerindeyse bu tür bir Maocu siyasete dahil olmuştuk. Fakat iki gruptuk, bu tür radikal siyasetin iki akımı vardı. Biri şüphesiz Guevaracılardı, Che Guevera'nın takipçileriydi. Diğeri ise Maoculardı. Guevara'nın takipçileri daha öznel devrimci eylem yönelimli bir hareketti, devrimi biz başlatacaktık. Maocu olan ise daha aşamacıydı. Önce şunları, bunları gerçekleştirebilecek zemini hazırlayıp kırsala gelecektik, bunları biliyorsunuzdur. Dolayısıyla üniversitede öğrenciler arasında bir çatışma vardı. O zaman üniversite çok farklıydı. İran devriminin gerçekleşmesi beni en çok şaşırtan olaylardan biri olmuştur. Zira İran'da 1960'ların sonunda ve 1970'lerin başında üniversiteye devam ettiğim sırada, üniversitedeki tüm öğrenci siyasetine sol düşünce hakimdi, solun çeşitli akımları mevcuttu. İslamcılar ya yoklardı ya da etki alanları son derece sınırlıydı. Sanırım benim gittiğim üniversitede muhtemelen 20-25 kişiden fazla değillerdi. Buna karşın solcular birkaç yüzü buluyordu, yüzlerceydi. 1974-75'te İran'dan çıktığımda, hemen ardından, 4-5 yıl sonra 1979'da devrim olduğunda ne kadar çok insanın İslamcı olduğunu görebilirdiniz. Bana inanılmaz gelmişti bu. Son dönemde ortaya çıkan İslam vaizleri önemliydi ama dini kurumlarda siyasal dini örgütlemiyorlardı. Bu o dönemde o kadar belirleyici değildi.

Sonra üniversitede tesettüre giren kız öğrenci sayısı herhalde bir avuçtu diyeceğim. O üniversitede yirmiyi geçmezdi, belki daha azdı ve aralarından bazıları üniversitenin kapısına geldiklerinde başlarını açıp çantasına koyarlar, sonra geri başlarını örterlerdi. Mesela burada gördüğünüz gibi türban takma diye bir şey yoktu. Hakikaten benim ayrıldığım 1974-75 yıllarına kadar yoktu, böyle bir şeyden bahsetmek mümkün değildi. Böyle bir gelişmenin olması bende müthiş bir şaşkınlık uyandırmıştı.

Her neyse, askerlik görevimi yaptıktan sonra ülkeden çıkıp Britanya'ya okumaya gittim. O sıralarda Britanya öğrenim için gidilecek revaçtaki yerlerden değildi. Almanya, Fransa, hatta ABD gibi değildi. Orada (Kürt veya Kürt olmayan) İranlı çok fazla öğrenci yoktu, Kürtler daha azdı. Oraya okumaya gittim. Devrim olduğunda doktora çalışmalarımın ikinci yılına gelmiştim. Diğer herhangi biri, diğer öğrenciler gibi elini çabuk tutup tezimi bitirmeye ve dönmeye çalışıyordum. Aslına bakılırsa, devrim hakkında pek iyimser değildim, oldukça karamsar bakıyordum. Londra Üniversitesi'nde bir panelde, devrimden kısa bir süre sonra bir konuşma yaptım. Sanırım çok sayıda başka İranlı solcuyla birlikte Fred Halliday de o paneldeydi. Bu devrimin geleceği ve sonuçları hakkında derin endişelerimi belirttim. Solcu öğrenciler tarafından ciddi biçimde eleştirildim, hatta eleştiriler beklentilerimin yerine gelmediği çünkü tam anlamıyla mükemmel bir burjuva devrimi gerçekleşmediği, benim bu yüzden hayal kırıklığına uğradığım noktasına vardı. O sıra İran tarihini, kendi çalışmam için de okuyordum ve olup bitenler gerçekten bu okuduklarımla da örtüşmüyordu. Bu yüzden karamsardım. Mart, Nisan, Mayıs aylarıydı ve o sıralar, İslami Devrim Muhafızları'nın son derece acımasız bir şekilde (Şah rejiminde otuz yedi yıl boyunca görülmeyen bir vahşetle) Kürdistan'a saldırması Ağustos'u bulmadı. Yıkma, bombalama, soykırıma dönük saldırıları barındİran ilk topyekûn savaştı. Ailem Tahran'a, Kerec'e ve başka yerlere dağıldı. Ben o sıra Britanya'da kalıp öğrenimimi sürdürdüm ve doktora çalışmamı bitirmeden akademide ilk kadromu aldım. 1981'de akademide ilk işime başladım, doktoramı 1983'te de tamamladım. Wales Üniversitesi'nde sürekli bir iş önerilince oraya gittim.

Orada Siyaset Teorisi ve Siyasi Kurumlar bölümünde ders vermeyi sürdürdüm. Benim İran devrimine ilişkin talihsiz yorumum ve bunun sonuçları beni genel İran siyaseti, sol siyasetten uzaklaştırarak Kürt siyasetine daha da yaklaştırdı. İran tarihi üzerine ilk kitabımı tamamladıktan sonra sistematik bir şekilde Kürt sorunu üzerine çalışmaya, bu konu hakkında okuyup yazmaya başladım. Kürt siyasal partilerle her zaman çok yakın aile bağlarım oldu. Ailemin üyelerinin çoğu partiliydi. Bununla birlikte, onlar hakkında sürekli olarak yazıp eleştiride bulundum. Ama düşünüyorum da, bir şekilde benimle iyi bir ilişki sürdürdüler. Bana karşı tavırlarını hiçbir zaman sertleştirmediler.

Ben de hâlâ böylesi bir tavrı sürdürüyorum. İran'daki Kürt siyaseti hakkında çok sık yazıyorum veya röportaj veriyorum. Bu süre zarfında ek olarak Uppsala'da ve ABD üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak bulundum.

2004'te buraya geldim. Ocak-Şubat aylarıydı. Geldiğim zaman Irak'ta rejim çökmüş ve orada bir Kürt yönetimi kurulmuştu. Irak Kürdistanı'na nice zaman sonra ilk defa gitmiştim. Celal Talabani dâhil olmak üzere, birçok siyasetçiyle tanıştım. Celal Talabani ve arkadaşları yüksek öğrenim alanında reform yapmak istiyorlardı. Benden kalıp bu işi üstlenmemi istediler. Etrafta dolaşıp insanlarla konuştum. Bunun yapabileceğim bir şey olmadığı büsbütün ortaya çıktı, zira orada büyük ölçüde bir tabanım, sosyalliğim yoktu. Tamam, bir Kürt entelektüeli ve yazan ve konuşan biri olarak tanınıyordum. Ama ne Süleymaniye'den ya da Hewlêr'den idim ne de KYB'ye ya da KDP'ye yakındım. Bu işler alışılageldik temellerde yürür, eğer orada bir dayanağınız yoksa böyle şeyleri yapamazsınız. Bu yüzden Talabani'ye bunun aslında benim yüklenebileceğim bir iş olmadığını söyledim. O arada, şimdi başbakan olan ve daha önce de Kürdistan'a gitmemi isteyen Nêçirvan Barzani beni davet etti. Elbette o da aynı düşünceye sahipti, herkes yüksek öğretim reformundan bahsediyordu. Ona da aynı şeyi söyledim: Kürdistan gibi bir yerde, bilhassa Irak Kürdistanı'nda yüksek öğretim reformu akademik bir iş değildir, politik bir iştir aslında. Bu sebeple siyasal güce, siyasal kalabalıklara, özellikle de siyasal bağlantılara sahip

olmanız gerekir. Oysa ben bunlara sahip değildim. Neden yeni bir üniversitenin kurulacağı pilot bir projeyle işe başlanmasın gibi bir fikir ortaya çıkmıştı. Öneri çok çekiciydi ama siyasetçilere, özellikle de Kürt siyasetçilere uzun zamandır güvensizlik besliyordum. Dolayısıyla bunu akşam yemeğinde gelen basit bir teklif, bir tür mutabakat gibi gördüm, ciddiye almadım. Benden gerçekten bir projeyle gelmemi istedi ama bunu yapmadım doğrusu. İstanbul'a geri döndüm ve ders vermeyi sürdürdüm. Geri gittim çünkü yalnızca bir dönemliğine İstanbul'daydım. O sırada, burada, bölümde sömestri tamamlamıştım; muhtemelen ders vermemden, öğrencilerimle ilişkilerimden hoşnutlardı. Dolayısıyla istersem geri gelebileceğimi söylediler. Böylece tamam dedim, başvurumu sonraki yıla uzattılar. Wales'teki üniversiteye geri döndüm ama Nêçirvan Barzani, talebini yinelemeye ve birilerini göndermeye devam etti. 2005 Ocak'ında yeniden Türkiye'ye döndüğümde, Kürdistan'a da gittim; Barzani gerçekten son derece somut planlar öne sürüyordu. Kabul edip yapacağımı söyledim ama aynı zamanda bunun için gerekli koşulların neler olacağını da söyledim. Söylediğim her şeyi, hepsini alenen (makamında başkaları da oturuyordu) kabul etti. Buna modern üniversite fikrinin aslında hayranlık verici binalar, zengin devasa kütüphaneler ya da çok sayıda bilgisayar ile ilgisi olmadığını söylemiş olmam da dâhildir. Bunu çok çok iyi hatırlıyorum. Modern bir üniversitenin kurulabileceği temelin konuşma ve ifade özgürlüğü, farklı görüşlere saygı olduğunu belirttim. Öğrencilerin onlardan farklı olacağını, partisinin şeflerini dinlemeyeceğini anlamaları gerektiğini söyledim. O zamanlar bunları kabul ediyordu.

Geri dönüp, çevremde tanıdığım Kürt akademisyenlere çağrıda bulundum. Projelere katılmaları için davet ettim. Kimi hevesli, kimi gönülsüz geldi. Bazıları biraz, bazıları hayli kuşkuyla yaklaştı. Yine de geldiler. Başlangıç olarak başbakanın canı gönülden ve bu açıdan samimiyetle desteklediği projeyle başladık. Projenin bu açıdan çok başarılı olduğuna inanıyorum. Üniversitenin inşası çabucak tamamlandı, başbakan bize istediğimiz fonu sağlamıştı. Ayrıca üniversiteyle ve başka konularda onunla doğrudan temas ve ilişki kurabiliyorduk. 2006'nın Kasım ayıydı, üniversite lisans öğrencile-

rinden oluşan ilk grupla açıldı. Gerçekten olağanüstüydü. Aslına bakılırsa kendini fazlasıyla adamış bir grup Kürt akademisyenin ve yöneticinin yoğun çabası bunu mümkün kılmıştı. Çoğu gayet yüksek maaşlı, son derece iyi işleri bırakmışlardı. Mesela burada çalışmaya gelmek için maaşının yüzde altmış azalmasını göze almış bir arkadaşım vardı. Bireysel bir adanmışlıktı bu. Hiçbiri gerçekte mali olarak bundan fazlasını kazanmıyordu. Zira çoğu, uzun zamandan beri akademisyendi, Britanya ve ABD üniversitelerinden, karşılaştırılması bile mümkün olmayan maaşlar alıyorlardı. Şu halde bütün bu insanlar, üniversite ve öğrenciler uğruna kendilerini adamışlardı. Sonuçta bu öğrenciler geldiler ve kütüphane kuruldu. Hepsi başladı ama ifade özgürlüğü fikrini, yani, neyi öğrettiğin, nasıl öğrettiğin, kütüphanede hangi kitapların olduğu, öğrencilerin ne söylediklerini beraberinde barındırıyordu. Mesela bana kalırsa üniversite Britanya'daki üniversitelerin modelindeydi: Britanya üniversitelerinde öğrenci birlikleri olur, bu birlikler Amerikan üniversitelerindeki gibi değildir; son derece aktif, hatta son derece siyasal bir şekilde örgütlenmiştir. Üniversitede siyasete müdahil olmakla kalmayıp, ülkenin gelişimiyle de sürekli olarak temas halindedirler. Buna tepki verirler, kendilerini ifade ederler. Kaldı ki bu öğrenciler bunu yapmak istiyorlardı ve yaptılar. İktidardaki parti bundan hoşlanmamıştı.

Benim ve benimle gelen Kürt akademisyenlerin iki sebepten ötürü gözden düştüğümüze inanıyorum. Birincisi, üniversitenin (radikal diyemesem de) liberal bir kurum olarak, huzursuzluk kaynağı haline gelmesiydi. Öğrenciler parti baskısından bağımsızlaştıklarında görüşlerini ifade edebildiklerinin farkına vardılar. Mesela bu kurum, geçtiğimiz yıl Türk ordusu Kürdistan'ı bombaladığında gösteri düzenleyen ilk üniversiteydi. O zamanı hatırlayın, Kandil bölgesinde büyük bir çarpışma olmuş, ordu gelmiş, sonra geri çekilmişti. Sonuç olarak diğer üniversitelerde hiçbir şey olmamış gibiydi. Oysa bu küçük üniversitede öğrenciler gösteri düzenlemiş, sokaklara çıkmışlardı; bayrakları, şunları bunları vardı, gazetecilerle konuşuyorlar, düşüncelerini ifade ediyorlar, hükümeti, partiyi eleştiriyorlar idi. Tamam, eğer PKK karşıtıysanız bombala-

ma olayına karşı bir şey yapmamanız anlaşılabilir. Ama bu PKK'den daha geniş bir meseleyse, buna tepki göstermeniz, bununla ilgili pozisyon almanız gerekir. Öğrenciler aynı zamanda hükümetin hayli boş vermiş tutumunu da eleştiriyordu: Hükümet Türkiye ile ilişkisini, o kırılgan ilişkiyi bir nevi sarsmak istemiyordu. Bu işin bir yüzüydü. Öbür yüzü, benim ve meslektaşlarımın bu üniversiteyi yönetirken ders vermeyi hiç bırakmamış olmamızdı. Üniversitenin idarecisiydim, bununla birlikte başka herhangi bir üniversitede olduğu gibi hâlâ siyaset teorisi dersleri veriyordum. Ders vermeye gönüllü olmuştum çünkü bir yöneticiye dönüşme fikrinden nefret ediyordum. Temasımı sürdürmek için öğrencilerle, kütüphaneyle, öğretmen olmakla, sınıftaki tartışmalarla vb. bağımın olması esastı. Hem siyaset hem de sosyoloji bölümünde ders veriyordum. Yine sosyoloji bölümünde lisans ve lisansüstü seviyede "Modern Devlet" adlı bir ders açmıştım. Siyaset bölümünde Milletler ve Milliyetçilik üzerine, modern siyaset teorisi dersi veriyordum. İktisatçı, petrol mühendisi, istatistikçi olan meslektaşlarım da aynı şekilde ders veriyorlardı. Bunları yaparken bizim, özellikle de benim, şunu yapmamız önem kazandı.

Aynı zamanda, tam anlamıyla olmasa da oldukça düzenli bir şekilde başbakanın yanına çağrılıyor, çeşitli konularda, bilhassa siyasal meselelerde görüşlerime başvuruluyordu. Bir süre için ben ve meslektaşlarım, iktisatçılar, işletmeciler, petrol mühendisleri, hepimiz bir çeşit beyin takımı, danışma kurulu gibi bir şeyi oluşturduk. Mesela meslektaşlarım enflasyon üzerine makaleler yazıyorlardı, ben buradaki siyasal durum üzerine konuşuyordum, namus cinayetlerinden bahsediyorduk. Bu durum iktidar partisi içinde derin bir husumet yarattı. Diğer taraftan, siyasal alanda varlık göstermekten hiç geri durmadık. Sürekli röportaj verdik, fikirlerimizi açıkladık. Bazılarımız bunu sertçe, bazılarımız da kasıtlı olarak, bunu yapıyorduk. Elbette bazıları siyasal ortamı o kadar tanımıyordu. Sanıyorum bir anlamda bütün bunların birleşimi varlığımızı, en azından üstlendiğimiz bu rolü orada istenilmez hale getirdi.

Oradan ayrıldıktan sonra başbakanla çok tartışmamız oldu, "evet, büyük bir iş başardığımı ama yarattığım şeyin sorun olduğu-

nu" gayet net bir şekilde açıkladı. Böylelikle bize başka işler önerdi ama kabul etmedik. Daha ziyade bizi orada devam ettirip para ödeyecekler ama hiçbir şey yapmayacağız gibi duruyordu. Biz de ayrıldık.

HE: Deneyimlerinizle ilişkili olarak, Britanya, Galler ve Türkiye'deki akademiyi tanıdığınızı, ayrıca ABD'de de deneyiminiz olduğunu söyleyebiliriz.

Aynı zamanda bunların karşılaştırmalı bir analizini yapmaya çalışıyorsunuz. Siyaset ve akademiyi birbirinden ayıran ince sınırları düşünerek, sizin bahsettiğiniz ideal tipte, ifade özgürlüğünü barındıran bir Kürt akademisinin kurulması hakkında ne söyleyebiliriz? Irak örneği Kürt yönetiminde gerçekleşen ilk deneyimdi. Türkiye'de ve İran'da da Kürt akademisyenler ve yöneticiler var... Bu akademisyenler herhangi bir Kürt talebine ya da akademik Kürt araştırmalarına karşı çıkan siyasal yönetimler tarafından engellenebiliyorlar. Bu konu hakkında ne söyleyebiliriz?

- Bakın, ikisinin bağlamı farklıdır. Britanya'da otuz sene boyunca siyasal durumla hiç bağ kurmadan iyi bir akademisyen olabilirdim. Devam edebilirdim, öyle de övgü alabilir, göze girebilir, kitap ve makale yazabilirsiniz. Britanya'da siyasi akademisyenlerin olmadığını söylemiyorum. Ama siyasetin doğası ve siyasal ilişkiler çok farklıdır. İran'da, Türkiye'de ya da Irak'ta akademisyenlik yapıyorsanız, kanımca özellikle sosyal bilimlerde işiniz temelde siyasal bir iştir. Sosyal bilim eğitimi bu anlamda temelde siyasal bir eğitimdir. Kendinizi bundan ayıramazsınız. Elbette buradaki durumun farklı olduğuna inanıyorum. Bildiğim kadarıyla Türkiye üniversitelerinde öyle Kürt akademisyenleri diye tanınmış bir oluşum hiç olmadı. Sözgelimi bu üniversitede on kadar Kürt akademisyen olduğunu söylüyorlar. Bunların çok azı Kürt olduklarını, kimliklerini vb. kabul edecektir. Ama bunun aksine gerçekte Kürt akademisyen ya da akademik Kürt çalışmaları diye bir şeyden bahsedebileceğimiz durumlarda en önemli engeli genel siyasal-entelektüel (veya tam tersi entelektüel-siyasal) koşulların oluşturduğuna inanıyorum. Kürt entelijansiyası, siyasi partilerin gölgesinde yaşıyor. Siyasi partiler

yönetimde olmasalar bile yönetiyorlar: Siyasal alandaki muhalefeti yönetiyorlar. Bu ilişki hem akademinin hem özgür entelektüel düşüncenin gelişimi açısından çok zarar verici, çok olumsuzdur. Başlıca örnek olarak akla Irak Kürdistanı geliyor. Irak Kürdistanı'nda KYB'den, KDP'den bahsedebiliriz. KYB'nin bir araya getirdiği entelektüelleri vardı, bunların arasında şairler, felsefeciler var.

Aklınıza ne gelirse. Kendilerine yetecek her şeye sahipler. Gelgelelim hepsi de parti entelektüeli. Niye? Çünkü geçimlerini partiden kazanıyorlar. Sivrilen bir gazeteci haline geldiysen parti senin üzerine düşüyor. Partinin çatısı altına girmezsen ekonomik açıdan kötü bir duruma düşersin. Bu kadar!

Entelektüel alanın bu şekilde parti himayesine sokulmasının genel olarak Kürt entelektüel alanının ve özel olarak akademik çalışmaların az gelişmelerinin sebeplerinden biri olduğuna inanıyorum.

HE: Türkiye hakkındaki analizi açacak olursanız, aynı konu hakkında ne söylersiniz? Koşullar gerçekten farklı ama burada kutuplaşmış bir siyasal iklim var.

- Kutuplaşmış bir iklim olduğu doğru. Burada bildiğim kadarıyla özellikle kamusal alanda (devlet ve devletin faaliyetleri tarafından tanımlanmış sınırlar içinde) böyle bir şey olduğu söylenebilir. Kürt sorununu PKK'den ayırmanın zor olduğunu düşünüyorum. Bütün bunları biliyorsunuz. Bence bu son derece olumsuz bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma karşıyım, buna her zaman itiraz ettim. Türkiye'de Kürt sorunu PKK ile özdeş değildir ve PKK'den çok daha geniştir. PKK, bu meselenin bazı açılardan ifadesi olmuştur. Şüphesiz hâkim olan ifade odur, çarpışan güç odur. Tabiri caizse bu düzlemde haklarını teslim etmek gerekir. Onların çarpışan bir güç olduğunu, iddiaları olduğunu kabul etmelisiniz. Bana sorarsanız bunlar hayata geçmemiştir. Dolayısıyla bana göre Kürt sorununu bir yanda hükümet, güvenlik aygıtları ve derin devlet ile diğer yanda da PKK arasında sıkışmıştır. Bu baskı, Kürt sorunun ya söylemsel olarak ya da siyasal eylem açısından başka türlü dile getirilebileceği başka bir alanın açılması imkânını devamlı olarak sınırlamaktadır. Bu

alan çok ama çok kısıtlıdır. Mesela son zamanlarda görüyoruz ki yeni televizyon; Kurdı adıyla yeni bir Kürt televizyonu kurulduğunu söylediler. Kendal Nezan ve ortakları işletiyor. Bu kanal kurulduğunda PKK'nin gayet düşmanca bir tutum aldığını söylediler. (Buna kendim tanık olmadım ama pek çoklarından duydum). Bu kanalı kendilerine rakip çıkıyormuş gibi algılıyorlar; bu bence doğru değil. Şimdi bu kanal kuruldu, ne olduğunu, ne olacağını bilmiyorum. Mevcut durumu, kültürel alanı, entelektüel alanı, genel olarak söylemsel alanı tekeline alma çabası olduğunu görüyoruz. Bunun, Türkiye'de Kürt siyasetinin, kimliğinin ve taleplerinin ifade edilmesine zarar verdiğini düşünüyorum. Bu bakış açısının, Kürt meselesini hep PKK ile ve silahlı mücadeleyle özdeşleştirmek isteyen iktidar yapısının belli bir kesiminin çıkarlarına hizmet ettiğine inanıyorum. Bu söylediğim şey PKK'ye düşüncesizce bir saldırı veya eleştiri olarak alınmamalı, ben bunu söylemiyorum.

Söylediğim şey, bence burada onların da hareket etmek durumunda kaldığı ve parçası olduğu koşulların tekrardan yeni bir değerlendirmesine ihtiyaç duyduğumuzdur. PKK'nin parçası olmadığı durumda bu koşulları değerlendiremezsiniz. Durumun yeniden değerlendirilmesinde onların son derece aktif bir şekilde rol alıp yeni gelişmeler, olup biten değişimler çerçevesinde koydukları kuralları tekrar belirlemeleri gerektiğine inanıyorum. Bunca zaman dağlarda olmak gerçekliğe dair çok başka bir resim sunar. Dağda olduysanız bunu bilirsiniz. Eleştiriyorum ama saldırıda bulunmuyorum. Dolayısıyla entelektüel, kültürel alanın açılması ya da yeniden açılması, radikal bir şekilde tekrar bir durum değerlendirmesine ve oradaki güçlerin oynayacağı role son derece bağlıdır. Durumun değiştiğinde -ki bana kalırsa değişmiştir- böyle bir şeyi düşünemezsiniz. Bunu görmeyi kabul etmeyip değişimi inkâr edemez, ben 20 yıl önceki insanım ve aynı şeyleri, aynı hakları istiyorum diyemezsiniz. Bunun artık böyle olmadığından eminim. Kültürel, siyasal alanın ama açıkça kültürel, entelektüel alanın bu şekilde yeniden değerlendirilmesi gerçekten elzemdir. Türkiye'de Kürtlerin, şimdi olduğundan çok daha geniş ve güçlü bir kültürel, entelektüel ağırlığı taşıyabileceklerine inanıyorum. Böyle bir ağırlığın olmaması,

Türkiye'deki Kürtlerin eksikliğidir.

Geçtiğimiz yirmi yılda, İran'daki gelişmelerle ilgili bir örnek vereyim. İran Kürdistanı'nda entelektüel alan hiç bu kadar canlı ve yaygın bir şekilde beslenmemişti. Onların (sizin gibi insanlar ya da yazarlar vb. geçimini kültürel alandan kazanan insanlar) kültürel alanda çalışanlardan çok daha ileri olduğuna inanmam için çok sebep var. Onların yeni biçimler, yeni bir siyaset dili, iktidarla ya da onlara karşı duran iktidarla diyalog kurmanın yeni dilini geliştirdiklerini, bu özel koşullardan faydalanabildiklerini düşünüyorum. Bunu söylediğime üzgünüm ama bu, büyük ölçüde İran'daki Kürt siyasal partilerinin zayıflığı sayesinde mümkün olmuştur. Geçmişteki güçlerini iki sebeple sürdürmeyi başaramadılar. Birincisi şüphesiz bu partilerin de bağlı oldukları kurumsal Marksizmin çöküşü, ikincisi de hükümetin çok üstlerine gelmesiyle uğradıkları askeri yenilgidir. Bu partiler Irak Kürdistanı'nda varlık gösteriyorlardı; İran'a, hükümete karşı askeri eyleme girişmeyecekleri kuralına uyarak sadece Irak Kürdistanı'nda var olabiliyorlardı. Dolayısıyla aktif değildiler. Sanıyorum bu faaliyetsizlik başka partilerin açılmasına imkân tanıdı. İran'daki dergilerde, geçtiğimiz on yılda yazılanlara baktığınızda bunu görebilirsiniz.

Reformist İslamcıların iktidarda olduğu bir sırada yanılmıyorsam on beş, on sekiz kadar Kürtçe yayın vardı. Bunlar sistematik olarak kapandı. Çok değil iki hafta önce yine kapanan bir tanesini biliyorum. Kapanıp tekrar yayın hayatlarına başladılar, fakat bu arada çok fazla yayın ortaya çıktı. Orada ilginç olan nokta, siyasal partilerin bilindik söylemlerinin çok uzağında siyasal ve tarihsel konularda bir tür söylemin gelişiyor olmasıdır. Çok uzakta, gayet değişik, gayet yeni bir dille Kürtlerle ilgili konular hakkında konuşuyorlar. Hemen bir sonuç alacaklarını düşünmüyorum ama ifade etmek istediğim şey, bunun yeni bir başlangıç olduğudur. Bu hâlâ devam ediyor.

Şu halde Türkiye'ye dönersek, bu yeniden değerlendirmenin son derece önemli olduğunu düşünüyorum. Burada eksik olan yön, kültürel bir gücün varlığıdır. Bana kalırsa şimdi entelijensiyanın (bu terimi çok geniş kullanıyorum), Kürt ve Kürt yönelimli ente-

lektüellerin (birinin Kürt sorunu hakkında fikri olması, pozisyon alması için mutlaka Kürt etnik kimliğine sahip olması gerektiğini söylemiyorum) zamanıdır. İnanıyorum ki bu birikimin siyasal güçlerin iznini almadan, bir alan açıp kendini bu alanda kurabilecek şekilde ortaya çıkacağı, gelişeceği zaman gelmiştir. Bu gerçekleştiğinde siyasal güçler de bunu idrak edip tanımak, saygı duymak, işi bu adamlar götürüyor demek zorunda kalacaktır. Buradaki güvenlik kurumlarıyla Kürt silahlı güçleri arasında süre giden savaşın dışında bunu yapabilirlerse son derece büyük bir başarıya ulaşılacağına inanıyorum. Bu boşluk her yönüyle mevcuttur.

Kürt entelektüelleri bunu, diyelim ki Türk entelektüellerin iznini almadan ya da cesaretlendirmesini beklemeden, hatta olurunu almadan yapabilirler. Türkçe yayınlar hakkında çok az şey biliyorum ve pek az okudum. Haberleri izliyorum, insanlarla konuşuyorum. Türk entelektüel birikiminin çok da güçlü, yeknesak olduğunu sanmıyorum. Türk entelektüellerine kendi zeminlerinde meydan okunabilir. Bu zeminin dışına çıkmak ya da onları dışına itmek için meydan okumayı kastetmiyorum. Söylemek istediğim nokta, Kürtlere de bir alan verilmesini kabul etmeleri için meydan okunmasıdır. Bizim kendi gündemimiz olduğunu, gündeme kendimizin karar verdiğini, kendi gösterimizi yürüttüğümüzü söylemek, bu gündeme sahip olmaya, kendi gösterimizi yürütmemize hakkımız olduğunu göstermek için meydan okunmalı.

Şu halde ortaya şöyle bir soru çıkıyor: Etnik sınırlarla belirlenmiş bir siyasal ya da entelektüel ve kültürel bir alanın yaratılmasına karşıyım. Bunun özellikle Türkiye'deki gibi koşullarda iyi bir fikir olmadığına inanıyorum. Bu siyasal ya da kültürel alana içerme, birinin Hakkâri'den veya Diyarbakır'dan gelip gelmediğinden ziyade siyasal ya da kültürel bir yönelim sonucunda gerçekleşecektir. Birinin nereden geldiği tali, hatta önemsizdir. Hakları etnik farklılıklardan ziyade sivil demokratik temeller üzerinde inşa etmenin imkânı olan Türkiye'de katı etnik ayrım çizgilerini tekrar tekrar vurgulamanın anlamsız olduğunu düşünüyorum. Etnik farklılıkların önemli olduğunu söylemiyorum, çok önemliler. Bununla birlikte etnik farklılıkları mutlaklaştırıp tüm ayrımları buna göre

belirlemeye kalkmanın uzun vadede kötüye gideceğine, olumsuz sonuçlanacağına inanıyorum.

HE: Önemli bir sorumuz da şudur: Akademik çalışmalara, bilhassa Türkiye akademisinde Kürt sorununa ilişkin çalışmalara baktığımızda, genel olarak dikkatin sözgelimi Kürt hareketi ile Türk güvenlik güçleri arasındaki silahlı çatışmaların sonucuna odakladığını görüyoruz. Genel olarak bu sonuçlara, mesela Kürtlerin silahlı çatışma sırasında ülke içinde yerinden edilmelerine, Kürt şehirlerinden büyük şehirlere göçün sonucu olarak ortaya çıkan yoksulluğa yoğunlaşıyorlar. Bu noktada, politik şiddet, onun belirlediği iklimin ortaya çıkışının ardındaki sebepleri, nedenselliği sorgulatacak bir tür boşluk olduğu görülüyor. Türkiye akademilerine ilişkin son birkaç yılda çok gözleminiz vardır, sizce bunu söylemek mümkün mü? Genel yönelim silahlı çatışmanın ortaya çıkıp sebeplerinden ziyade sonuçlara bakmak gibi duruyor. Bununla ilgili ne söyleyebilirsiniz?

- Muhtemelen silahlı çatışmanın ortaya çıkışına dair hepinizin kendi yorumu vardır. Benim de silahlı çatışmanın ortaya çıkışına dair kendi okumam var. Silahlı çatışmaya ilişkin çok sayıda alışageldik tarzda yapılmış analizler var, çoğu da muhtemelen geçerlidir çünkü tarih böyle. Varsayalım ki, Türkiye'de yaşayan bir Kürdüm, yabancı değilim. Böyle bir noktada pozisyon almak son derece zordur. Burada hüküm süren koşulların açık bir eleştirisini yapmak ancak alternatif şeyler gelişirse mümkün olur. Böyle alternatiflerin geliştirilmesini sağlamak için bu tür eleştiriler yapılabilir. Dilerseniz şöyle söyleyeyim; bu silahlı çatışma sonuçlarıyla birlikte eleştirilebilir, eleştirilmelidir de. Bununla birlikte, bunu bugün siyasal yaşamın gerçeği ve etkisini sürdüren, sonuçları olan bir şey olarak kabul etmeliyiz. Hem silahlı çatışma hem de sonuçları bu kültürel alanın yaratılma çabasında hesaba katılmalı. Tanıdığım arkadaşlarım var, onların hedefi Türkiye'de Kürtler arasında bu tekeli kırmak için bir şeyler yapmak olmalı. Bu tekeli kırmak onları bir yanda Türk makamlarıyla diğer yanda Kürt siyasal gücüyle karşı karşıya, yüz yüze getirecektir kuşkusuz. Burada yapılması gereken iş şu olmalı: Bu engele karşın böyle bir siyasal kültürel alan açıl-

malı ki yaşayabilir bir güç haline gelsin. Yalnızca hükümete, hükümetin politikalarına karşı çıkmakla yetindiğinizde böyle bir alanın başarıyla açılma şansı olacağını sanmıyorum. Aynı zamanda Kürt silahlı güçlerinin tekelci politikalarına da karşı çıkmalısınız. Bir kez buna giriştiğinizde siyasal bir parti kurma çabanızın akıbetini de görürsünüz. Bana kalırsa bir siyasal partinin kurulmasında hükümetin ileri süreceği önkoşullar, bu siyasal partinin işleyişinde PKK'nin öne süreceği önkoşullardan farklı değildir. Hükümet partinin PKK'yi kınamasını, karşı durmasını ister; PKK ancak kendi iradesini tanıyıp çizgisini sürdürürse varlık göstermesine izin verir. Bir anlamda her iki siyasal tutum da benzerdir. İkisi de bağımsız güçlerin ortaya çıkmasından hoşnut olmaz. Deyim yerindeyse ikisi de yeni bir siyasal alanın, siyasette yeni bir dilin, yeni hak, mücadele dilinin tanımlanmasını istemez.

HE: Öyleyse sizce Türkiye'de entelijensiya ya da akademi Kürt sorunuyla ilgili olarak bu açıdan yeni bir alan açabilecek bir güce ya da kapasiteye sahip midir?

- Entelijansiya canlanırsa, gücü olur. Kürtçede bir deyiş vardır; "öküzün kulağında uyuyor" (*di guhê ga de radizin*) derler. Müthiş bir uykudalar, onları uyandırmanın zamanı geldi. Uyanırlarsa bu çok önemli bir etki doğurur.

Bu kültürel alanın parçası olarak akademiden bahsediyorum, salt sınıflara gidip ders vermekten bahsetmiyorum. Bu özel ilişkinin parçası olarak akademiden ve akademisyenlikten bahsediyorum. Bu ilişki, gerektiği gibi harekete geçirilmesi durumunda gerçekten önemli bir güce dönüşebilir. Mesela bana Türk gazetelerinde Kürtlerin esamesinin okunmadığını anlattılar. Kültürel entelektüeller gündemin tanımlanmasında rol almıyorlar. Bu sınırlar içinde tanımlanmışlar, bence büyük ölçüde Kürt akademisyenlerin eksikliği bundan kaynaklanıyor. Dediğim gibi, belli bir konuda siyasi bir duruş edinmek için etnik kökenlerinizi işaret etmeniz gerekmiyor. Türkiye hakkındaki spesifik bir konuda siyasal bir duruş edinmek için ben Abbas Vali'yim, Kürdüm demek zorunda değilim. Etnik kimliğini öne sürmeden yaşayan birçok Kürt akademisyen tanıyo-

rum. Şimdi durum böyle olabilir ama bence bu boşluğun dolmasının tam zamanı; bu gerçekten büyük bir boşluk. Başka ülkelerle karşılaştırırsak, burada Kürtlerin ağırlığı, muazzam potansiyeli etkin değil. Ben durumu böyle görüyorum.

Sidar Bayram: Kürt sorunuyla ilişkili olarak konuyu biraz daha akademik alana, kültürel ve siyasal alanın otonomisine kaydırırsak; Türk ve Kürt entelektüelleri ya da diğer bileşenlerce, konuştuğumuz gibi bağımsız bir kültürel ve siyasal alan açma imkânı var mıdır? Bu sorunla cebelleşen mevcut dil ve metodoloji ile (hem akademik hem siyasal anlamda) bunu yapmak mümkün mü?

- Söylediğinizin kesinlikle zorunlu olduğuna inanıyorum. Eğer farklı bir gündeme sahipseniz, bu gündem zorunlu olarak kendi dilini taşıyacaktır.

Aklıma iki nokta geliyor. Mesela geleneksel sol dağarcıktan bahsedebiliriz.

Geleneksel sol sözcük dağarcığının bu yeni gündeme yararı dokunacağını ya da ona katkı sunacağını sanmıyorum. Öte yandan, geleneksel Kürt milliyetçiliğinin dağarcığı da buna katkı sunmakta ciddi biçimde yetersiz kalmaktadır, yani bunun da yararı olmaz. Açık bir gündem oluşturacaksanız ve bu gündem geleneksel Kürt milliyetçiliğinin söylem ve dağarcığını kullanacaksa bunun, bu alanı genişletmeye faydası dokunmayacaktır. Bu yeni bağımsız kültürel alanın kesinlikle gerekli olduğuna inanıyorum; bu açıdan konuyu oldukça iyi ifade ettiniz. Bu bağımsız kültürel entelektüel alanın kesin olarak yeni bir dile ihtiyacı vardır. İran Kürdistan'ıyla ilgili olarak sınırlı ama görece başarılı örneğe değindiğimde, onların hem siyasal partilerin milliyetçi dilinden hem de geleneksel radikal solla hükümetin dilinden kuşkusuz farklı olan bu yeni dili geliştirmeye çalışmalarından bahsediyordum.

SB: Sonraki soru Kürt milliyetçiliğinin kökeniyle ilgili. İran ya da Irak'ı bilmiyorum ama Türkiye Kürdistanı'nda bu kökenlerden biri kültürel ya da siyasal alana dâhil etmeye çalıştıkları tarihsel anlatılardır. Siz yazılarınızda bu tarihsel anlatının üretildiği dili, bu-

nun gramerini ve geleneksel milliyetçi iddia üzerindeki vurgusunu da eleştiriyorsunuz o halde. Bastırılmış sınıflar, bastırılmış uluslar, etnik grup hakları konularını gündeme taşıyan Maduniyet Çalışmaları'nı olumlayıp olumlamadığınızı da görebiliyoruz. Bu tür tarihsel anlatılar ya da iddialarla ilgili daha çok epistemolojik ve metodolojik bir sorundan bahsettiğimize inanıyorum. Hem içerik açısından hem de zamansal olarak ezenlerin yaptığı gibi ezilenlerin de tarihsel anlatılarını yazmak mümkün mü? Tarihsel Kürt anlatılarının tarihsel Türk anlatılarını büyük ölçüde taklit ettiğini düşünüyorum. Üçüncü dalga ya da Üçüncü Dünya milliyetçiliği olduklarını söylemek istemiyorum fakat bu noktaya düşmemenin bir yolu var mı? Aynı pozisyonu ifade etmeyen, farklılığını aynı dille belirtmeyen etkili tarihler nasıl yazabiliriz?

- Bu dilin ya da isterseniz çalışma yönteminin diyelim, söz hakkı olmayanların, sözü inkâr edilenlerin sözü olduğunu düşünüyorum. Ama söz hakkı olmayanların sözünü söyleyebilmesi için, inkârcı ve ezenlerle bastırma hakkında aynı söz dağarcığıyla ve aynı tonlarda konuşması halinde ise.

Mesela Türk solunun oldukça duygusal dilinde bu olabilir. Radikal hareketlerin olduğu dönemde ABD'yi düşünün. Okuduğunuzda çok duygusaldır ama bu dil 1919 ya da 1934'ten beri bu ülkedeki insanların hayat ve mücadele anlatısını yazmada işimize yaramaz. Konuya yeni yaklaşım yöntemi getirmek için yeni bir dil kesinlikle gereklidir. Asıl konu buna nasıl başlayacağımız, bunu nasıl popülerleştireceğimizdir. Bir sürü insan gelip bu dili anlamadıklarını, konuyu niye karmaşıklaştırdığınızı söyleyecektir. Ezenlerin kim olduğunu bizim kim olduğumuzu biliyoruz. Elbette ezenlerin birçok yüzü, yönü vardır. Kaldı ki ezilen hem yeknesak bir kategori değildir hem de orada sadece tek bir ilişkiden veya güçten bahsedemeyiz. Şu halde bana bu yöntemi nasıl geliştireceğimizi soruyorsanız, bir yerden başlayıp devamını getirmemiz gerektiğini söylerim. Bu gerçekten gereklidir. Bu yeni kültürel siyasal alan, gerek söz dağarcığını gerekse de bu bastırma, dışlanma, inkâr anlatısını oluşturmada yeni bir yaklaşım biçimini üretmenin zeminidir. Bunun önemli olduğunu düşünüyorum. Orada bir girdinin, bir tür mode-

lin, ilham verecek bir şeyin olması gerektiği muhakkak. Bence geçtiğimiz yirmi beş yılda sosyal bilim ve siyasal teori literatüründeki gelişmeler böyle girdiler sunmaktadır. Ciddi olarak incelerseniz sizi bu yönde etkileyecek çok şey bulursunuz. Bunun neden önemli olduğunu da vurgulamalıyım. Yalnızca bilindik yolları kullanıp eski söylemi kullanmakla bunu başaramazsınız. Bakın, siyasal partilerin bir misyonu, yandaşları vardır. İnsanların çok fazla akıl yürütmeye değil, inanmaya ihtiyacı var. Size inanmaları için belli bir söyleme gereksiniminiz vardır. Ama insanların akıl yürüteceği (bunun esasen rasyonalist bir söylem olacağını söylemiyorum) bir alanın açılması gerekiyor. Burada kastedilen şey, insanların körü körüne inanan olmaması ya da olmak istememesidir, aklın ve tartışmanın gücünü yeni bir alan açmak için kullanmalarıdır. Sosyal bilimler söylemi muhakkak büyük ölçüde siyasal spektrumun solundan geliyor. Solu çok genel anlamıyla tanımlıyorum. Bu söylem siyasal spektrumun solundan gelecektir, fakat spektrumun sağında da incelenebilecek, faydalanabilecek son derece önemli kimi fikirler bulunabileceği düşüncesine açık olunmalıdır. Yirmi yıl önce insanların şimdiki sözcük dağarcığıyla konuştuğunu zannetmiyorum. Öğrencilerimin Türkiye'deki Kürt sorunu hakkında Amerikan üniversitelerinden getirdiği başvuru formlarına bakıyorum. Buradaki dil son derece farklı. Kürt sorunu hakkında özellikle çok güçlü bir sempati besleyen sol görüşlü öğrencilerin (birçoğunun etnik kimliği Kürt olsa da aralarında Kürt olmayanlar da var) kullandığı dil son on beş, yirmi yılın dilidir. Bu dilde siyasal spektrumun sağından gelen sözcükleri görebilirsiniz. Üstelik bu dağarcık gayet iyi kullanılmıştır. Yirmi beş yıl önce olsaydı dolaysızca diyalektik yaklaşım kullanılırdı. Bütün bunları yapmıştık, o zaman bu mevcuttu.

HE: Bu nosyonları sağdan almaktan bahsederken sağ kavramından ne anlaşılması gerektiğini daha açık tanımlayabilir misiniz? Yirmi-yirmi beş yıl öncesiyle bir ayrım yaptınız...

- Entelektüalizm, politik ve teorik yenilikler yalnızca sol görüşlü entelektüellerin tekelinde değildir. Merkez sağ, hatta sağcı entelektüeller de başka açılardan bu konular hakkında kafa yoruyor.

Bazen çalışmaları son derece önemli olabiliyor. Walter Benjamin gibi seçkin bir sol görüşlü entelektüelin ve teorisyenin son derece kolay ve açık biçimde, sıkıntı duymadan, sonradan Nazi Almanya'sının ideologu sayılabilecek Carl Schmitt'in geliştirdiği bazı fikirleri aldığını gördük. Bugün herkes Carl Schmitt'in siyasal biyografisini biliyor, ama kimse onu bununla ilişkilendirmek istemiyor. Kürdistan gibi koşullarda hali hazırda bu konular üzerinde araştırma yapan çok sayıda insan var, olağanüstü hali, hükümet politikalarını biliyorsunuz. Bu araştırmacılar, onun yazılarında analitik olarak bir hayli güçlü olabilen özel bir siyasal söz dağarcığı bulabilirler. Onun liberalizme ve liberal hukuk, liberal haklar kavrayışına getirdiği eleştirilerde kullandığı söz dağarcığından faydalanıyorsunuz. Bu verilebilecek örneklerden biri. Siyasal felsefe açısından bildiğiniz başka örnekler de var. Bütününde bu önemlidir çünkü bu yeni siyasal söz dağarcığı, yeni siyasal söylemin cephaneliğinin çoğunlukla Avrupa'daki çağdaş siyasal ve entelektüel gelişmelerden, merkez soldan gelecek. Buradan gelecek ve bunun da yararı dokunacak. Bunu söylemişken, benim zamanımda solun acınası, çok acı ve üzücü karakteristiklerinden birinin de, Avrupa'da olup bitenlere küçümseyici bir gözle bakması olduğuna sözü getirmek istiyorum. Sizin de bildiğiniz gibi; bu bakış açısına göre sanki her şey büyük bir komplonun parçasıdır. Benim kuşağımdan aramızda çok azımız gerçekten İngilizce kitap okurdu. Bu tutum devam ettikçe çok ileri gidemeyiz. Bu söylemin, bu bağımsız kültürel siyasal alan aslında entelektüel olarak kendini besleyecek zemini Türkiye'nin dışında buluyor. Bunun anlamı Türkiye'de düşünce ve yenilik olmaması demek değildir. Elbette var, bunu inkâr etmiyorum. Ama ihtiyacımız olanın çoğu bugün dışarıdadır. Bu ilişkiyi sürekli kılıp çeviri, tartışma açısından, üretkenlikle, yazılarla daha güçlü kılmalıyız. Bu alanı açmanın gerekli olduğuna inanıyorum.

HE: Kürt öğrencilerin oluşturduğu yeni kuşaktan, daha doğrusu Kürt sorunu hakkında kafa yoran öğrencilere değindiniz. Öyleyse yeni kuşağı yeni bir kültürel ve siyasal alanın açılabilmesi bağlamında nereye yerleştirmeliyiz? Bu kuşakta yeni tanımlar, yeni fikirler

getirme kapasitesi ya da potansiyeli görüyor musunuz?

- Evet, öyle düşünüyorum. Bunu gayet ilginç buluyorum, ama istisnalar dışında paradoksal bir durum da oluşturuyor. Çoğu gençle ya derste karşılaşıyorum ya bir barda ya da restoranda denk gelip tanışıyorum. Dışarıdaki bütün bu gelişmelerden haberdar olduklarını görüyorum, bununla siyasal etik açısından ilişkileniyorlar; eski biçimlere hâlâ bağlılık duyduklarını görüyorsunuz. Herkesi kastetmiyorum ama çoğunluğu böyle. Mesela PKK'yle ilgili tutumlarını görebiliyorsunuz. Bu açıdan siyasal etik gerçekten güçlü. "Bir yere varmayacağını bilsem de, bunun yanlış bir yol olduğunu bilsem de, devletle savaşan, kararlı bir tutum alan, fedakârlık yapan vb. bir güç olduğu için onu savunuyorum". Bu paradoksu anlıyorum, ama bu paradoksun ne kadar devam edeceğini bilmiyorum. Şimdi 24-25 yaşında olan bu delikanlının ya da genç kızın 35 yaşında yurtdışında (hatta burada) derece alıp döndüğünde hâlâ böyle düşünüp düşünmeyeceğini bilmiyoruz. Değişimin araçlarının doktora yapmaktan geçtiğini söylemiyorum, yanlış anlamayın. Daha fazla öğrendikçe, ufkunuzu genişlettikçe bu paradoksun, bahsettiğim paradoksal durumun on yıl önceki kadar güçlü olmayacağını düşünüyorum.

SB: Başka bir paradoksal konu da şu... Yeni bir kolektif öznellik, Kürtlerin ezilmesine karşı çıkarken öte yandan bu dünyada Kürt olmaya (Kürt olmaya indirgenmeye) çeşitli şekillerde karşı çıkıyor. Bir taraftan Kürtlerin ezilmesine karşı çıkarken, devlete karşı tutum almak istiyorsunuz ama diğer taraftan çok yönlülüğünüzün Kürt olmaya indirgenmesine direniyorsunuz.

Bu paradoksa değindiğinizde benim aklıma bu geldi, belki bu açıdan da bakılabilir. Bana bu paradokslarla yüzleşmemiz gereken üretken zeminler var ve muhtemelen doğru çözümleri göremiyoruz gibi geliyor. Yine de, tamamen yeni olmasa da siyasetin ve Kürt sorununun eski kavramsallaştırma, hayata geçirme biçimlerini kırmaya çalışırken bu iki paradoksu aklımızda tutmamız gerektiğini düşünüyorum.

- Evet, söylediğiniz gibi kendimize ilişkin algımız, kimliğimiz devlet ve devletin politikaları ile ilişki içinde belirlenir, bunun

önemli bir konu olduğunu düşünüyorum. Söylediğiniz paradoksal duruma dönersek, birinin bu bağımsız kültürel alanda geliştirdiği ve hayata geçirdiği yönlerini devlet karşısında biçimlenen kimliğe indirgemenin bu insan açısından sorunsuz bir şekilde uygun, kullanışlı, hatta kabul edilebilir olduğunu söyleyebilir miyiz?

Cevabın bu bağımsız kültürel alanın ne kadar bağımsız, ne kadar "demokratik" olduğuna bağlı olarak verilebileceğine inanıyorum. Bu alan bağımsızlaştıkça böyle çok yönlü kimlikleri ifade etme yönünde bir arzu da olacak. Kültürel alan daha kısıtlayıcı, daha ezici ve daha çok kontrol altında oldukça, devletle ilişki içinde biçimlenen yeknesak kimliğin ifadesi de daha çok hâkim olur. Ama umarım birincisi, ilk versiyonu galebe çalar. Bu çok yönlü kimliğin ya da birinin kimliğinin çoklu yönlerinin ifadesi için böyle bir şans vardır. Bunun daha fazla önem kazanacağına, daha etkin ve hakkında konuştuğumuz gelişmelerle siyasal olarak daha fazla koşut olduğuna inanıyorum. Devlete, inkâra ve bastırmaya karşı muhalefet ve direniş bu tekil kimliği de şekillendirir; bu direniş bahsettiğimiz öznelliği tanımlamaya temel olarak yeterlidir, bu tür siyasetin sürdürülmesine uygun olacaktır ama bu yeterli değildir. Günümüzdeki teori diliyle konuşacak olursanız, özcü kimlikler ne olursa olsun her zaman kötü değildir derim. Ama bu bir siyaset teorisi dersi değil, dolayısıyla bu dili kullanmıyorum. Ama siyasette ve kültürde yeknesak bir kimliğin sınırlı bir siyasal, kültürel alanda iş görürken etkili olabileceğine inanıyorum. Kültürel bir alan mevcut değilse ve bu kültürel alanı yaratma çabalarımız, başkaları karşısında bir fark yaratma hedefini güdüyorsa, o zaman burada bu çok yönlü kimliğin temelde hayati bir öneme sahip olduğu ve bize de gerekli olduğu bilgisi ve bilinci ile yaklaşmalıyız. Bu bağımsız kültürel siyasal alanda, eğer yapabiliyorsanız farklı hareket edersiniz. Bunu her gün görüyoruz. Her şeyi tek bir boyut temelinde tanımlamak işe yaramayacaktır.

HE: Son sorum Kürt çalışmalarıyla ilgili olacak. Kürt çalışmalarının içeriğine baktığımızda, genel olarak Kürtlerin yaşadığı ulus-devletlerin sınırları içinde sabitlenmiş gibi görünüyor. Mesela Kürt

milliyetçiliği hakkında bir kitaba baktığınızda Türkiye'deki ya da Suriye'deki Kürt milliyetçiliğini görüyoruz; metodolojik olarak ve argüman boyutunda iki ayrı vaka olarak almıyor.

Hâlbuki Kürtlerin kendi içinde sosyoekonomik farklılıklar, dilsel farklılaşma olmakla birlikte, paylaşılan bir tarihe ya da kültüre de sahipler. Benzerlikler ve farklılıklar olabilir, ama ayrı kategoriler olarak kabul ediliyorlar, bu ulus-devletin sınırları içinde sabitleniyorlar. Kürt sorununa ilişkin çalışmalarla ilişkili olarak bu problemi nasıl çözebiliriz? Bu örnekleri tek bir büyük platformun, tek bir büyük sorunun parçaları olarak değerlendirebilir ya da karşılaştırmalı bakış açıları geliştirebilir miyiz? Bu problemi nasıl çözebiliriz?

SB: Bu soruya bir şey ekleyebilir miyim? Bu Türk ordusuna karşı (Irak Kürdistanı'ndaki üniversitede) öğrenci birliklerinin protestolarından bahsettiğiniz... Bunun ulusal sınırların aşılması gerektiğine ilişkin iyi bir örnek olduğunu düşünüyorum. Buraya kadar tüm tartışmamızı dikkate alarak, bu ulusal sınırlardan hem siyasal hem akademik olarak, düşüncede ve pratikte kurtulmanın imkânlarını nasıl bulabiliriz?

- Kürt çalışmaları diye adlandırdığımız şey kendisine siyasal bir misyon biçer. Bana göre önemli olan nokta, bugün -yanlış değilse de- tümüyle hükmü geçmiş bir siyasal misyona sahip olmasıdır. Neden? Çünkü kendine yalnızca belli sınırlar içinde olanı açıklamak, açıklık getirip çözümlemek için kendisine misyon biçer ve bu ya belli bir siyasetin sınırları, yani Kürt milliyetçilik siyaseti çerçevesinde mümkündür ya da bunun içinde yer almıştır.

Bu türdeki Kürt çalışmaları gerek bu sınırları sorgulamayı gerekse de onları aşmayı, ötesine geçerek iş görmek gibi bir misyon edinmeyi düşünmez. Kendisi için böyle bir misyon tanımlayarak, Kürt çalışmaları, Kürt kültürel ya da siyasal söylemi kendi hapishanesinde kendini tutsak etmiştir; bu sonucu kendisi yaratmıştır. Ya bu sınırları reddederek, eleştirerek, onları açarak ya da "tamam, burada sınırlar var ve burada kalacak ama ben onların ötesine geçip oradan çalışmaya başlamak istiyorum" deyip bunları aşarak bu sınırları öteler. Böylesi Kürt çalışmaları gelişip güçlendiğinde, birincisi bu söylem alanını tek bir sınır çizmek ve ikinci olarak, etnik

milliyetçilikle tanımlanmış tek bir sınır çizmek çok zor olacaktır. Böyle bir sınır çok kısıtlayıcıdır; düşünce özgürlüğüne, yazmaya, onun dışında düşünmeye izin vermez. Üstelik akademik yoksunlaşmaya da götürür. Arap milliyetçiliğinin durumunda, bazı durumlarda İran milliyetçiliğiyle ve kesin olarak Türk milliyetçiliğiyle ilgili olarak bu durum geçerlidir. Arap milliyetçiliğinin kurucularının ürettiği söylemin, çizdiği sınırların, tanımladıkları misyonun, takip ettikleri partilerin ya da siyasal güçlerin ötesine geçmeye çabalayan çok az sayıda çalışma vardır. Kürt çalışmaları için söylenebileceklerin bu olduğunu düşünüyorum.

Misyonunu, hedeflerini ve işlerlik kazandığı alanı yeniden düşünmek gerekir. Bakın, bir değişim işareti var. Yirmi beş ya da otuz yıl öncesini düşündüğümüzde, Kürdistan ya folklor ya da siyasal parti araştırmalarından ibaretti. Bunun dışında hiçbir şey yoktu. Şimdiyse insanlar Kürt milliyetçiliğinin eski sınırlarına kapatılamayacak, indirgenemeyecek, tahayyül edilemeyecek ya da düşünülemeyecek kadar farklı şeylerden bahsediyor. Yine bunu söylemişken çoğunlukla Kürtlerle ve Kürdistan'la ilgili büyük konferanslar düzenlendiğini hatırlatayım. Mesela 2-3 Nisan tarihlerinde bir tane Exeter'de düzenlenecek. Bu organizasyonlara ve bunlara yapılan katkılara baktığınızda, ağırlıklı çoğunluğu Kürt milliyetçiliğinin taşıdığı misyon tarafından tanımlanmış çizgilere düşer. Doktora tezlerinin başlıklarına bakın. İlk adım Kürt akademik faaliyetinin ya da Kürt akademisinin misyonunu yeniden tanımlamak olmalı. Bu misyonun yeniden tanımlanması elbette akademinin kendisini, hedeflerini yeniden tanımlaması anlamına gelir ve bu işi yapanlar üretilen bilginin nerede işlerlik kazanacağı ve neyi ifade edeceği fikriyle uzlaşmalıdır. Şu parti içinde cereyan eden şu belirli olayın gerçekte öyle değil de böyle olduğunu açıklamaya çalışabilirsin. "Şu versiyon doğru değil ama b, c ya da d versiyonu doğru olabilir". Bunun aynı zamanda siyaseti ele alış biçimimizin arkasında yatan oldukça karmaşık bir konunun ifadesi ya da anlatımı olduğuna inanıyorum. Siyaseti sadece onun izin verdiği sınırlı alanda ele alıyoruz, bu siyasetin doğduğu zemini değerlendirmiyoruz. Toplum, onun kültürü ve siyaseti arasında bu şekildeki iç bağlantılar, bütün

bu fikir Kürt çalışmalarında noksandır. Bu yüzden büyük öneme sahip meseleler önemlerini kaybediyorlar.

SB: Bu röportaj Toplum ve Kuram 'ın ilk sayısında yayınlanacak. Bütün bu konuları tartıştıktan sonra derginin konumu ya da kendimizi ve ürettiğimiz siyasal pratikler, siyasal tahayyülleri düşünmenin varlık koşullarından bahsedebiliriz; Toplum ve Kuram'ı bunların içinde nereye koyabiliriz? Bu tür çalışmaların imkânını görüyor musunuz, ne kadar etkili olurlar? Etkileri kamuya nasıl yansır?

- Bu projenin ciddiye alınıp ileriye götürülmesi durumunda önemli bir etkisi olacağına inanıyorum. Bu etkinin belli bir kuşak üzerinde görüleceğini, bir şeyi başlatacağını söyleyebilirim; aynı şeyi değişik şekillerde yapmaya çalışan insanlar olacaktır. Bu çok önemli. Ne var ki, misyonu, yönelimi konusunda bu konular hakkında konuşmak bizi bu konuşma sırasında ortaya attığımız çok sayıda önemli meseleye kolayca geri döndürüyor. Bunlardan biri siyasal alanın yaratılmasıydı; diğeri ise ister beğenin ister beğenmeyin ezici çoğunluğu, hatta belki hepsinin etnik kökeni Kürt olan bir grup insan tarafından gerçekleştiriliyor.

İşin önemli yönü, yaptığınız çalışmanın bu kültürel alanın genişlemesine dönük bir başlangıç olmasıdır. Bunun ardında kendini yeniden değerlendirmiş olmak yatıyor. Bu son derece önemlidir. Böyle bir değerlendirme bu tür faaliyetlerin önünü açar ve bugüne kadar kurulmuş söylemin var olan siyasal alanla ilişkisini, söylemin içsel gelişimini değerlendirmeye dönüktür. Ya kendilerini tekrar ediyorlardır ya da bu sınırları iten, bunlara çarpan, bunları eleştiren, yıkan, aşan, bunların üstünden atlayan yeni bir yöne işaret etmiyorlardır. Dolayısıyla evet, önemli bir adım attığınıza inanıyorum. Sizinle daha önce görüştüğümüzde de edindiğim izlenim buydu. En önemli şey, burada bu faaliyetin önünü açan kendine dönük bir değerlendirme öğesi olmasıdır. Şüphesiz bu faaliyet bu kültürel alanın açılıp geliştirilmesine dönük bir inisiyatiftir. Bunun son derece önemli olduğunu ve çok önemli sonuçlar üreteceğini düşünüyorum.

Röportajın İngilizce transkripsiyonunu çeviren: Pınar Şenoğuz

'Özerklik tartışmalarında Kürtlerin tarihsel deneyimi ve tarihi gözden kaçırılıyor'[64]

Merhaba Mamoste. Son eserinizle başlayalım mı? Bu konuya nasıl karar verdiniz, sizi motive eden neydi, projenizi nasıl tanımlıyorsunuz?

- Evet, bu kitap, İran'da Kürt toplumunun tarihi ve siyaseti hakkında yazmakta olduğum üçlü yapıtların ilkidir. Umarım, 2011 yılının sonuna kadar diğer ikisi de yayımlanır. Kuşkusuz bu, bir bakıma içinden geldiğim ama şimdiye kadar hep uzak kaldığım ve muhtemelen de oraya dönüşümün de hâlâ oldukça uzak göründüğü ve hiç de belli olmadığı toplumuma borcumu ödemeye yönelik kişisel bir projedir de. Durum işte böyle; bir anlamda kişisel bir proje; borcumu yerine getirme ve aynı zamanda toplumuma ve halkıma minnettarlığımı ifade etmedir. Diğer bir anlamda ise aslında İran'da araştırma ve incelemelerin iki alanına bir katkımdır da. İlki İran'daki Kürt sorununu incelemeye yönelik katkımdır. İkincisi ise İran'da Kürt sorunu ile demokratik siyaset arasındaki ilişkiyi derinlemesine incelemektir. Kanımca, şimdi her ne kadar Güney'deki,

64 Sidar Bayram, Agos gazetesi, İstanbul, Şubat 2011. İngilizceden çeviren: İbrahim Bingöl

yani Irak Kürdistanı'ndaki, ya da Kuzeydeki yani Türkiye'deki Kürt sorununun gölgesinde kalmış olsa da İran'daki Kürt sorunu çok önemlidir. İran'da özellikle de Cumhuriyetin tarihsel döneminde her zaman modern Kürt tarihinde dönüm noktası kadar önemli olmuştur. Bunun nedeni kısmen sonradan Irak Kürtlerinin ve şimdi de Türkiye Kürtlerinin kabul ettikleri birçok fikrin ilkin orada kabul edilip hayata geçirilmesidir. Bu bakımdan bu kitapta anlatılan birçok şey, bugünkü Kürt siyasetiyle, özellikle de şimdi Türkiye'deki Kürt siyasal güçlerinin düşünmekte oldukları demokratik özerklik projesiyle ya da sorunuyla doğrudan ilintilidir. Tarihsel olarak konuşmak gerekirse, bu proje ilk kez İran'daki Kürt siyasal güçleri tarafından geliştirilip, gündeme konulmuştur. Bu proje 1946 yılında, savaş sonrası İran'da merkezi hükümetle yapılan müzakerelerin önemli bir gündem maddesi haline geldi. O dönemde Kürtlerin peşinde oldukları model, Sovyet modeliydi, yani Kürtler Sovyetler Birliği ile Azerbaycan, Tacikistan, Türkmenistan vs. gibi kurucu cumhuriyetler arasındaki siyasi-hukuki ilişkinin cazibesine kapılmışlardı. Kürtler özellikle de merkezi siyasi iktidarın ve onun SSCB çatısı altındaki kurucu unsurlarının hiç olmazsa resmi teorik düzlemde Sovyetler için kayda değer bir idari ve kültürel özerkliğe izin verecek şekilde düzenlenmesinden etkilendiler ve esinlendiler. Kültürel ve idari yönetim alanlarındaki bu özerklik kavramı büyük ölçüde buradan gelmiştir. Cumhuriyete önderlik edenler bu kavramı İran egemenliğinin hukuki-siyasi çatısı altında bir kendi kendini yönetme vizyonuna genişletti. Cumhuriyetin önderliği hakim siyasal şartlara bağlı olarak (Cumhuriyetin ilk günlerinde) bu bölgesel olarak kendi kendini yönetme kavramını genişletmeye zaman zaman da siyasal bağımsızlığa ve öz yönetime kadar uzatmaya eğilim gösteriyordu. Ne var ki sonlara doğru Cumhuriyetin stratejik amacı olarak vurgu her zaman bölgesel kendi kendini yönetme üzerine oldu. Kuşkusuz 1946'da Kürtler hükümeti önerdikleri özerklik planlarını kabul etmeye ikna edemediler. Ancak bu stratejik amaç Cumhuriyetten sonra da yaşadı ve Cumhuriyetin yıkılmasından sonra Kürdistan Demokrat Partisi'nin (KDP) "İran için Demokrasi, Kürdistan için Özerklik" yönündeki temel sloganı içinde kendine

yer buldu. 1946'dan sonra bu slogan merhum Mela Mustafa Barzani önderliğindeki Irak KDP'si tarafından da kabul edildi ve Birinci Körfez Savaşına kadar parti programının temel ilkesini oluşturdu ve Güney Kürdistan'da güvenli bir bölge yaratıldıktan sonra bu slogan federalizm doğrultusunda değiştirildi. Bölgesel özerklik projesinin terk edilmesi ve yerine federalizmin konulması 1990'larda oldu. Ama tam da şimdi bakıyorum da bu bölgesel özerklik projesi Türkiye'deki Kürt siyasi örgütler tarafından, esasen de PKK ve ayrıca farklı bir biçimde de olsa bu projenin propagandasını yapmaya ve savunmaya başlayan BDP tarafından kabul edilmiştir. Bilebildiğim kadarıyla Türkiye'de ileri sürülen bölgesel özerkliğin yapısal unsurları temelde aynıdır.

Türkiye'deki tartışmanın dış çizgileri ve bu tartışmada kullanılan dil hakkında ne düşünüyorsunuz?

- Burada birçok mesele var. Sözgelimi bu mesele, siyasal ve söylemsel alana oldukça geçici (*ad hoc*) bir tarzda konulmuştur. Burada genelde Kürt hareketindeki bölgesel özerklik projesinin tarihine yönelik herhangi bir referans yoktur. Bana göre bu gözden kaçma, tabii ki biz buna gözden kaçma diyebiliyorsak, Türkiye'deki Kürt siyasal güçler için olumsuz sonuçları olabilir. Hatta zararlı, tehlikeli bile olabilir. Çünkü bu, gerçekte bu projenin uzun bir tarihe sahip olduğu gerçeğini görmezlikten gelir, bununla şunu demek istiyorum: Bu durum, Doğu ve Güney Kürdistan'daki Kürt siyasi güçleri tarafından pratikte yaşanmıştır. Onların bu deneyimleri, direnişleri ve mücadele tarihleri için temeldir. Gerçekte, onlar neredeyse yetmiş yıldır bütün iyi ve kötü günleriyle birlikte bu mücadelelerinin anlatımlarıyla şekillenmektedirler. Bölgesel özerklik kavramının tarihini gözden kaçırmak aslında Kuzey Kürdistan dışındaki Kürt hareketinin tarihsel deneyimini ve tarihini gözden kaçırmaktır. Eğer biz böyle olur dersek, bu; siyasal taşralıktır, dar kafalılıktır ve bazı durumlarda tam da politik bir kibirliliktir. Bölgesel özerklik bugünkü politik söylemde en sıcak siyasi mesele gibi görünüyor ama dediğim gibi bu mesele tarihsel bir mesele olarak değil, kökleri modern Kürt tarihinde bulunan siyasal bir sorun ola-

rak değil, tersine Türkiye'de Kürt toplumuna birden bire sokulan yeni bir buluş, yeni bir keşif olarak tartışılmaktadır. Kanımca zararlı olabilecek bir ihmaldir bu. Çünkü bu, Türkiye'deki Kürt siyasetini ve karar alıcılarını bölgesel özerklik projesini uygulamadan önce onun sonuçlarını düşünmekten alıkoyar. Başka bir deyişle onlar, siyasette devasa değeri bulunan "gerçekte ne olup bittiğini bilmenin avantajı" denilen şeyden kendilerini mahrum bırakırlar.

Bu ilginç bir tez, aynı zamanda çok da önemli. Bu konuya devam etmek ister misiniz?

- Başka çok daha önemli bir sorun var. Bu da, özerklik projesinin uygulanmasıdır ve onun siyasi ve kurumsal gereklerinin yerine getirilmesidir, başka bir deyişle bugün Türkiye'de bunun olabilmesinin koşullarıdır. Bana göre, bölgesel özerklik, tek başına Türkiye'de Kürt taleplerinin gerçekleşmesini sağlayamaz ve bu taleplerin sürmesini garanti altına alamaz. Daha da spesifik konuşayım. Bölgesel özerklik, Kürt etnisitesine yönelik bir dizi hakların gerçekleşmesi, elde edilmesi ve ifade edilmesi için hukuki-siyasi çerçeveyi (Bu, kesinlikle etnisitedir, etnik kimliktir çünkü hepimiz biliyoruz ki milliyetçilik ve ulusal kimlik genelde özerklik projesinin hukuki-siyasi çerçevesiyle bağdaşmaz) işaret eder. Bu yüzden gerçekte Kürt etnisitesi, ister istemez "topluluk" ve "toprak" temelleri olması gereken özerklik haklarının konusudur. Ancak bildiğim kadarıyla, özerklik haklarının yeri belirlenmemiştir. Bu haklar toprak temelinde mi, topluluk temelinde mi yoksa her ikisi temelinde mi belli değildir. Bu, Türkiye'deki Kürtlerin gelecekleri açısından önemli sorunları olan sadece teorik bir mesele değil, aynı zamanda çok önemli siyasi bir meseledir de. Zira biz burada özerkliğin iki farklı biçiminden bahsediyoruz: İçinde hukuki olarak belirlenmiş topraklarda etnik ve dilsel hakların yer aldığı "Bölgesel Özerklik" ile içinde etnik ve dilsel hakların topluma verildiği "Toplumsal Özerklik". Kürt etnisitesinin bölgesel ve toplumsal sınırları nadiren ortaktır. Bildiğimiz gibi Türkiye'de bu sınırlar çok farklıdır. Bu yüzden özerklik hakları bir toprak üzerinde temellenirse, o zaman bu özerklik haklarının işleyeceği özerk bir bölgenin coğrafi sınırlarını belirlememiz ge-

rekir. Ancak özerklik hakları toplulukta temellenirse, o zaman bu haklar hiçbir coğrafi sınırın olmadığı, yani özellikle 1984'ten beri Türkiye'de Kürtlerin kitlesel dağılımını göz önünde bulundurduğumuzda bitişik bir coğrafi sınırları olmayan sadece etnik sınırı olan toplumsal bir egemenlikte uygulanacaktır. Bugün istanbul'da Diyarbakır, Batman ve Mardin'den daha çok Kürdün yaşadığı ve çalıştığı çok iyi bilinen bir gerçektir. Toprağın özerklik haklarının ifade edilmesinin ve gerçekleştirilmesinin tek temeli olduğu ilk durumda, modern Kürt tarihinde bizim feci siyasi ve insani sonuçları olan bir emsalimiz var. Burada Irak Kürdistanı'nda 1970-71'deki özerklik projesinin uygulamasına yönelik üzücü örneği unutmamamız gerekir. KDP Baas hükümetiyle özerklik müzakeresine girdi. Siyasi ve askeri açıdan zayıf bir noktadan müzakere yapan Baas hükümeti KDP'nin özerk bir hükümeti olan özerk bir Kürt bölgesine yönelik taleplerini kabul etti. Aslında çok iyi bilindiği gibi 1970-71 özerklik projesi modern Kürt tarihinde bölgesel özerklik hakları için son derece kapsamlı son derece ileri bir durumdu. Özerklik anlaşması uzun sürmedi. Baas hükümeti Sovyetler Birliği ile 15 yıllık dostluk antlaşmasını imzaladığı ve Sovyet askeri yardımını alarak silahlı kuvvetlerini yenilediğinde ve modernize ettiğinde, özerklik antlaşmasında açıkça belirlenmemiş Kürt özerk bölgesinin sınırlarına itiraz ederek, sözünden dönmeye başladı. Baas hükümetinin, Kürtlerin Kürt nüfusunun ekseriyetinin bulunduğu bölgelerin Kürt özerk bölgesinin parçası olduğuna yönelik iddialarına cevabı etnik temizleme ve Araplaştırma oldu. Besbelli ekonomik ve stratejik nedenlerden ötürü Kerkük Baas'ın etnik temizleme ve Araplaştırmasının merkezi sahnesi haline geldi. Bu sürecin feci sonuçları şimdiye kadar Kürt kamuoyu tarafından çok iyi bilinmektedir, burada bunu açıklamaya gerek yok. İkinci biçim, yani Kürt toplumunda özerklik haklarını temel alan Toplumsal Özerklik ise eşit oranda sorunludur. Bunun nedeni her ne kadar Kürt toplumu tutarlı bir etnik bütünlük oluşturuyorsa da, bitişik sınırların olmaması, coğrafi olarak dağınık durumda olmasıdır. Kurumsallaşmış demokratik siyasal bir süreci, kökleşmiş demokratik bir kültürü ve hayli gelişmiş sivil bir toplumu olan bir ülkede, bu öyle çok önemli olmayabilir

ama Kemalist kurumların, süreçlerin ve uygulamaların egemen olduğu, asayişin devletin temel gerekçelerini oluşturduğu Türkiye gibi bir ülkede tek başına Kürt etnisitesi Kürt toplumuna siyasal birliği vermeye yetmez. Dolayısıyla ikinci metodun, yani toplumsal özerklik metodunun uygulanmasının kendi başına Kürt haklarını korumaya ve bu haklarının sürekliliğini sağlamaya yetmeyeceğini görüyoruz. Toplumsal özerkliğin toprak temelinde demirlenmesi gerekir. Bu da Türkiye'de ne bölgesel özerklik ne de toplumsal özerkliğin kendi başına siyasal ve kültürel alanlarda Kürt sivil ve demokratik haklarının sağlam bir temelini oluşturacağı anlamına gelir. Bizim bu sistemlerin temel unsurlarını tek yekpare bir modele koyabilecek bir özerklik projesine ihtiyacımız vardır.

Bu argümanı biraz daha açabilir misiniz? Türkiye'de Kürt özerklik projesinin olma ihtimalinin koşullarının siyasal ve kültürel yönlerinin altını çizebilir misiniz?

- Kuşkusuz evet. Yukarıda ileri sürdüğüm bu iki özerklik modelinin olma ihtimalinin koşulları hakkında birkaç şey söylemek istiyorum. Özerkliğin bölgesel ve toplumsal modelleri siyasal temsilin iki farklı biçimini gerektirirler. Bölgesel özerklik; bölgesel meclis, başka bir deyişle bölgesel parlamentolar gibi siyasal temsilin bölgesel kurumlarını gerektirir. Diğer yandan toplumsal özerklik ise ulusal düzeyde bir temsili gerektirir. Bu da Türkiye'deki Türk parlamentosu gibi halkın siyasal temsilini gösteren kurumlar düzeyindedir, tıpkı bugün BDP milletvekillerinin Ankara'da mecliste ağırlıklı olarak Kürt seçmenlerini temsil ettikleri gibi. Ancak temsiliyetin bu iki süreci de Kürt haklarını korumaya yeterli değildir. Çünkü bölgesel özerklik projesinin gerektirdiği bölgesel meclisin veya parlamentonun kurumlarında Kürt hakları, sınırları Türkiye'de Kürt siyasi idaresi ile merkezi hükümet arasında bir anlaşma temelinde tanımlanan özerk bölge sınırlarıyla bitişik olan etnik bir topluluğun üyeleri olarak temsil edilir. Bu yüzden bu durumda Türkiye Cumhuriyetinin vatandaşları olarak Kürtlerin hakları ifade edilmez. Başka bir deyişle Kürtler Türkiye'deki ulusal siyasi süreçte vatandaş olarak temsil edilmezler. Tersine özerkliğin toplumsal

modelinde ise Kürtler Türk devleti tarafından hukuksal olarak tanındığı zaman, farklı etnik, dilsel, kültürel haklarını ileri sürerek hiçbir belirli bölgesel temsili bulamazlar. Dolayısıyla bu göz önünde bulundurulduğunda, yukarıda önerilen bölgesel ve toplumsal özerkliğin özelliklerini bir araya getiren model aslında Çifte Temsiliyetin belirli bir biçimini gerektirecektir: Kürt bölgesel meclisi ya da parlementosuyla bölgesel düzeyde temsiliyet ve Ankara'daki TBMM'nin üyesi olmakla sağlanan ulusal düzeyde temsiliyet. Ancak bu, Kürt özerk bölgesinde, biri bölgesel meclis için, diğeri ise ulusal parlemento için olmak üzere iki farklı seçimin olması gerektiği anlamına gelmiyor. Hayır, hayır! Durum hiç de böyle değildir. Kürt milletvekillerinin iki farklı düzeyde seçimiyle sonuçlanan iki farklı seçim gerekmez. Tersine yukarıda anahatları çizildiği gibi Kürt özerklik projesi sadece ama sadece tek bir seçim gerektirir. Bu da Türkiye'de genelde parlemento için yapılan genel seçimlerin yapıldığı aynı dönemde oluşturulan ulusal parlementoya Kürt milletvekillerinin seçimleri demektir. Mesele şudur. Ulusal parlementoya seçilmiş olan bu Kürt milletvekilleri aynı zamana bölgesel meclis ya da parlementoda da milletvekilliği yapacaklardır. Bu, benim daha önce bahsettiğim çifte temsiliyetin özüdür. Bunda hiçbir gariplik yoktur, hiç de tuhaf bir proje değildir bu. Anahatlarını çizmiş olduğum bu çifte temsiliyet projesi gerçekte mevcuttur. Birleşik Krallıkta yetki devri sisteminin temelini oluşturan bu projedir. Birleşik Krallıktaki bu sistem Britanya egemenliğinin çatısı altında Galler ve İskoçya özerkliğini destekler. Bana göre bu, devlet egemenliğinin ulusal siyasal bir çatısı altında bölgesel/toplumsal etnik hakların içine alan son derece demokratik bir projedir. Kuşkusuz bu, bugünkü tartışmamızın sınırlarını aşan, çağdaş Birleşik Krallıktaki Yetki Devrinin tam bir araştırmasını gerektirir.

Bu noktada, kitabınızda bugünkü siyasetin gidişatını anlamak için devlet ile Kürt toplumunun arasındaki iktidar ilişkilerinin seceresinin gerekliliğinin de altını çiziyorsunuz.

- Kanımca bu doğru, sizin de dediğiniz gibi, Kürt toplumu ile İran devleti arasındaki iktidar ilişkilerinin seceresidir bu kitap. Bu-

rada şunu vurgulamak isterim: Buradaki tartışmanın konusu öyle belirli bir siyaset, belirli bir sınıf ya da belirli bir siyasi güç değildir, aslında Kürt toplumu ile merkezi siyasi iktidar, yani İran devleti arasındaki iktidar ilişkileridir. Analizin odak noktası bu iktidar ilişkisi olduğunda ve bu durum, Kürt toplumu ile devlet arasındaki etkileşim açısından açıklandığında, o zaman dilsel ve etnik ilişkiler bakımından temsil edilen Kürt toplumunun niteliğindeki ve kimliğindeki değişiklikleri görmek mümkündür. Burada bu ilişkiler kültürel alanda kendilerini kültürel sorunlar olarak göstermiyor, tersine siyasi alanda siyasi sorunlar olarak gösteriyorlar. Kanımca, eğer dil, etnisite ve kültür devlet ile Kürt toplumu arasındaki egemenlik ve boyun eğme ilişkileri perspektifinden görülürlerse, o zaman bunlar egemenliğe karşı direniş sürecinin bir parçası; hem yazılı hem de sözlü söylemde egemenliğe direnmenin anlatımının bir parçası haline gelirler. Bundan da şu anlaşılır: Kürt etnisitesine ve diline milliyetçi kültürel perspektiften bakmaktan vazgeçmemiz gerekir. Dil ve etnisitenin kültürel fenomen olmadıklarını ileri süren düşünceyi kabul etmemiz gerekir. Bunlar siyasal fenomenlerdir, dolayısıyla bu şekliyle anlaşılmalı, teorize edilmeli ve bu şekliyle ele alınmalıdırlar. Bunlara anaakım milliyetçi söylemde olduğu gibi, kültürel fenomenler olarak bakmak ve onların evrimleşmelerini tarihselci bir perspektif içinde teorize etmek, bunların direniş ve egemenlik biçimlerinin gelişmesiyle olan ilişkilerini gözden kaçırmak olur. Egemenlik toplumda güç ilişkileri olarak iktidarın sonucunda oluşur, dolayısıyla Kürt toplumunun, etnisitesinin ve dilinin evrimini, devlet ile Kürt toplumu arasındaki egemenlik ve direniş ilişkileri bakımından teorize etmek bunları iktidarın sonuçları olarak, yani toplumda güç ilişkilerinin belirli sonuçları olarak ele almaktır. Bu da kesinlikle kültüre ve kültürel ilişkilere, etnisiteye ve etnik ilişkilere birlik ve tutarlılık veren ve böylelikle onlara siyasal bir karekter kazandıran toplumdaki güç ilişkileridir. Kitabın sonuç bölümünde tartışılan bu argümanın başka bir yönü daha vardır. Her ne kadar egemenliğe karşı mücadele özgürlük için mücadele ise de hiçbir özgürlük iktidarsız mümkün değildir. Aslında iktidar, özgürlük ihtimalinin koşuludur. Bu da egemenliğe karşı

direniş sürecinin aynı zamanda Kürt toplumunun iktidar kazanma süreci olması gerektiği anlamına gelir.

İran ile ilgili tartışmanızda Kürtlerin sadece siyasetin bir nesnesi olmadığını, aynı zamanda Kürtleri boyunduruk altına almak için kullanılan siyasal teknolojilerinin tam da devletin iktidarını sürdürmek için kullandığı araçlar haline gelmesi bakımından da öznesi olduğunu ileri sürüyorsunuz. Bu bakış açısından Kürtler tarafından ifade edilen hakikat komisyonuna yönelik talebi, sadece Kürtlere yapılan yanlışlarla yüzleşmeye yönelik değil, aynı zamanda devletin kendi varlığını korumak için kullandıkları araçlarla yüzleşmeye yönelik bir talep olarak da düşünebilir miyiz?

- Sanırım Kürtlerin tebaalaştırılması/boyunduruk altına alınma süreci de iktidarın, bu durumda Türk kurumunun (bu tabir aslında Türk devletinden çok daha geniş bir iktidar yapısına işaret eder), Kürtlerle olan ilişkileriyle kendisini kabul etmeye başladığı bir süreçtir. Türk devletinin kabul etmeye yanaşmadığı şey yalnızca Kürtlerin kimliğini farklı ayrı bir toplum olarak kabul etmek değil, kendi gelişmişliğini Kürt toplumuna yapılmış olanlar açısından kabul etmeye yanaşmamasıdır da. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, Kürt toplumunun cumhuriyet kurumuna boyun eğmesini sağlamak için kullandığı yöntem ve uygulamalar bakımından kendi tarihini (Cumhuriyet tarihini) kabul etmeye yanaşmamasıdır. Ne varki bu reddedeşin bir nedeni var, zira bu gelişmeyi tanımak, Kürtlere boyun eğdirmek için kullanılan süreç ve uygulamaları tanımak aslında ulusun doğal evrimi açısından anlatılan resmi tarihin tersyüz edilmesi demektir. Böyle yapmanın burada Türk iktidar yapısının kimliği açısından ciddi sonuçları olacaktır. Bu yüzden bu inkâr ve kabul etmeme sadece Kürtlere yönelik düşmanlığın bir ölçüsü değil, aynı zamanda Türk kurumunun ve iktidar yapısının son doksan yıldır kendi gerçek gelişimiyle yüzleşmeye yanaşmamasıdır da. Dolayısıyla Kürtlerin tanınması Türk kurumunun bu kendi kendini tanımanın merkezini oluşturur, resmi söylemde ve resmi tarih yazıcılığında kendi kimliğinin özünü oluşturur. Ancak Türk kurumunun kendi kendini tanımanın bu reddi kesinlikle elzemdir,

zira bu, kurum için yeni bir kimlik anlamına gelir ve Kürtler Türkiye'de Kürt sorunun çözümünü hedefleyerek, demokratik bir süreçte Türk kurumuyla ortak olarak konuşacaklarsa, yeni bir kimlik gereklidir. Türk kurumunun kendi kendini algılaması değişirse, o zaman Kürt toplumunun kendi kendini algılaması da değişecektir. Burada şunu demek istiyorum: Kürtlerin bugünkü tarihleriyle ve Türk toplumundaki etnik toplumun yeriyle ilgili algılamalarında meydana gelen değişiklikler Kürt toplumuna Türkiye'nin kendini tanımlamasında, çok-etnikli, çok-dilli ve çok-dinli toplum olarak kendi yerini tam olarak iddia etmesine olanak sağlayacaktır. Ancak Türk kurumu hâlâ bu gelişme bakımından kendi tarihinin gidişatını kabul etmeye yanaşmamaktadır. Şimdiye kadar yaptığımız şey çok konuşmak olmuştur, iki toplum arasındaki ilişkide hiçbir değişiklik meydana gelmemiştir, mevcut kendi kendini algılamayı etkileyecek anlamlı hiçbir değişim meydana gelmemiştir. Ülkede kimin iktidar olup olmadığı hiç fark etmez: ister CHP olsun, AKP olsun, isterse Türk kurumu içindeki herhangi bir örgüt olsun, Türk iktidarının kendi varlığıyla ilgili hakikatle yüzleşmesi bakımından hiçbir farklılık göstermez. Bu yüzden bu bakış açısından bakıldığında, Türk kurumuna bu tarihsel fırsatı, yani kendi varlığına yönelik algılamasını değiştirme fırsatını sunan gerçekte Kürt direnişidir. Teorik olarak konuşmak gerekirse, ben burada Türkiye'de iktidarın ontolojisi hakkında ve onun dönüşümü, demokratik dönüşümü için gerekli koşullar hakkında konuşuyorum. Kanımca, Aslında egemenliğe, baskıya ve inkâra karşı Kürt direnişini kabul etmek anlamına gelen Kürt toplumunun egemenlik altına alınmasının, baskı altına alınmasının ve inkâr edilmesinin tarihini kabul etmek, Türkiye'de iktidar kimliğinin demokratik bir dönüşümü için gereklidir. Ve Türkiye de Kürt sorununun bu kadar önemli olmasının nedeni de budur. Kürtlere hakları verilirse, Kürt kimliği anayasal olarak tanınırsa, o zaman bu yönde atılacak ilk adım kurumu, Türk'ün ne olduğunu; kendi algılamasını ve ötekilerini bastırma ve inkâr etme yoluyla oluşturduğu kendi kimliğinine desteklemek için iktidar tarafından oluşturulan bu Türk tarihinin ne olduğunu yeniden tanımlamak zorunda bırakacaktır. Sözgelimi, modern

Türk tarihinin büyük bir kısmı için, yani 1937'den beriyi kast ediyorum, Dersim, Tunceli olarak adlandırılmıştır. Bu ad bu Kürt şehrine iktidar tarafından kendi tekçi ve egemenci algılamasına uygun olan bir çoğrafya içine almak için verilmiştir. Ancak şimdi burada oturanlara eski Kürt adını kullanabilirsiniz deniliyor, demek ki gerçekte bu Tunceli değil, Dersim'dir. Besbelliki bu değişikliğin arkasındaki niyet reformist niteliktedir, toplumla olan ilişkileri açmaya, düzeltmeye ve normalleştirmeye yöneliktir, bir tür iktidarın yanlış yaptığının bir kabulüdür. Ancak bu reformist normalleştirme sadece bu adın eski orijinal Kürtçe isim olan Dersim'e dönmeyle ilgili değil, böyle davranılarak, son yetmiş yıldır Tunceli'nin temsil ettiği şeyi de tamamıyla göz ardı etmektir. Bu suskunluk çok önemlidir. Çünkü Tunceli bir yere verilen bir addan çok daha fazla şeyi ifade ediyor. İktidarın baskıcı kimliğini inkâr eden, saklayan, örtbas eden ve maskeleyen bir araç olmuştur. Şimdi iktidar bu adı kaldırmaya karar verdi, çünkü bu maske, bu örtbas iktidara yönelik direnişle bir kenara atılmıştır, bu örtbas zaten karşı iktidarla yerle bir edilmiştir. Bu bizi sizin sorunuza verdiğim cevabımın başında ifade ettiğim şu argümana götürür: Türk kurumu Kürtlerle kendi demokratik haklarını ve kimliğinin tanınması için savaşan ve talep eden bir toplum olarak karşı karşıya gelmiyor, aynı zamanda çok farklı ve daha zor bir görev olan kendi gerçekliğiyle, egemen iktidar olarak kendi varlığının gerçeğiyle de karşı karşıya kalmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında Kürt sorununun barış ve çözüm koşulları çok farklı görünüyor. Barış ve uzlaşma sadece Türk kurumunun dağlarda bulunan binlerce Kürt erkek ve kadınının nasıl yeniden entegrasyonunu sağlayacağına bağlı değildir, daha doğrusu, bu, Türk kurumunun Kürt direnişiyle savaşan ve kendi varlıklarını dağlardaki bu binlerce erkek ve kadınına karşı bir konumda tanımlayan bütün bu sivil ve devlet gizli güçlerinin yeniden yönlendirilmesine ve yeniden entegre edilmesine nasıl izin vereceğine ve bunu nasıl sağlayacağına bağlıdır. Çünkü Kürt sorununun çözülmesi ve barışın gelişmesiyle birlikte bu asayiş ve güvenlik kuvvetleri de serbest kalacak, kendilerinin ve yaşadıkları korkunç uzmanlıklarının pek değerlendirilemeyeceği bir topluma dağılmaya hazır olacaklardır.

Kitabınızda, egemen olmayan farklılıklar hakkında yazıyorsunuz. Kürtleri egemen farklılık olarak düşünürsek, Aleviler ve benzerleri gibi egemen olmayan farklılıkların kendilerini ifade edebileceği bir müzakere oluşumunda nasıl bir alan oluşturulabilir ya da yaratılabilir.

- Sanırım, bu pek çok şeye bağlı. Kanımca, her şeyden önce bu Kürt siyasetinin niteliğine ve sunmuş olduğu olanaklara bağlıdır. Bunun nedeni sorunuzdaki varsayımın Kürtlerin toplumda başat bir güç oluşturmasındandır. Ve bunlar yeni bir iktidar bloğu oluşumunun koşullarını yaratabilirler. İktidar bloğunda başat bir güç olacaklardır, böylelikle blokta belirleyici bir konumları olacak, onun rotasını ve yönünü tayin edeceklerdir. Sanırım, bunu kendi amaçları ve çıkarları doğrultusunda tanımlarlarsa, o zaman egemenlik ilişkilerinin bağlamı değişmeyecek, biz sadece Türklerin egemenliğinden, Kürtlerin egemenliğine kayacağız. Bu yüzden bu hoş olmayan sonuçtan sakınmak için, Kürtler hegemonik olmayan, tersine toplumda karar alma ve siyaset yapma sürecinde kuvvetlerin çoğulluğuna saygı duyan ve farklılıkları tanıyan bir tür bloğu yaratmaya doğru gitmeliler. Burada egemen bir çoğunluğa rağmen anayasal olarak azınlıklara açık belirlenmiş olanakları olan bir toplumdan bahsediyorum. Ben bu tabiri boyut olarak daha küçük olan, bu bloğa katılmak, bu bloğunun bir parçası olmak için gerekçeleri ve çıkarları olan toplulukluklar için kullanıyorum. Kürtler, farklılıkları ve çoğulculuğu bastırarak bu blokta hegemonik güç olmaya çalışırlarsa ve kendi çıkarlarını herkesin çıkarları olarak sunarlarsa, o zaman başkaları için bu yeni bloğa katılmanın cazip bir şey olacağını hiç sanmıyorum. Öngörülebilir bir gelecekte Kürtlerin kültürel ve teknik olarak Türk toplumundan daha az gelişeceğinden ötürü, bu özellikle de böyle olacaktır. Kürt toplumunun Kürtlere maddi olarak sunabileceği olanaklar, Türklerin şu ana kadar sunmakta olduklarından daha az çekicidir. Sanırım, burada önemli olan tek şey toplumsal duvarları ve bariyerleri yıkmaktır. Burada bunu yıkacak olan şey olarak da Alevi toplumunu ve Şii, Sünni, Kürt ve Türkler arasındaki bölünmeleri hatırlatayım. Sanırım, Kürt siyasetinde akıllı bir güç bu farklılıklardan yararlanabilr ve hatta bu farklılıkları

ortak büyük avantajlara dönüştürebilir. Gene de temel olarak demokratik ve çoğulcu olan yeni bir iktidar bloğunun, yani tekçi bir kimliği olmayan ve bu kimliği bloğun içindeki tüm topluluğa dayatmayan bir iktidar bloğunun yaratılmasını başarma derecelerine bağlıdır. Kürtler tarihlerinin şiddet ve ötekilerine olan hoşgörüsüzlükle biçimlendiklerine tanık oldular. Şimdiye kadar diğer halklarının tarihlerini şiddet ve inkâr ile biçimlendirmeye çalışmamalarını öğrenmiş olmaları gerekirdi. Bu, toplumda diğerlerinin haklarını ve kimliğini tanıma ve buna hoşgörüyle yaklaşmayla başlar.

Demek ki bir bakıma Kürt hareketi iktidar olmanın peşine düşerken, iktidarın kemikleşmesinin ya da katılaşmasının önlemenin yollarını bulmak zorundadır.

- Sanırım, Kürt toplumunun ilerlemesi temel olarak bu iktidar yapısının sürekli olarak yenilenmesine bağlı olacaktır. Eski kurallara sıkı sıkıya sarılmak, bütün bir şeyi iktidar yapısının sadece tek bir bölümünün amaçları ve niyetleri bakımından yönetmek demek, Kürt toplumun çok ileri gitmeyecek demektir. Sanırım bu iktidar yapısının sürekli yenilenmesi, yeni fikirlerin barınacak ortam bulması ve birbirinden etkilenmeleri, yeni hakların ifade edilmesi ve talep edilmesi için, egemen iktidara farklı yeni biçimlerin sokulması için yeni olanaklar getirir. Demek istiyorum ki eğer Kürtler haklarını elde ettikten sonra onurlu bir hayat sürdüreceklerse, demokratik çoğulculuk ve ötekilerin farklılığını tanıma ve saymaları elzemdir. Aksi takdirde, bunları yapmayıp, toplumu eski kurallara bağlı kılarlarsa, o zaman bu, sadece kapının üzerindeki adı değiştirmek olacaktır. Biz kapının üzerindeki adı değiştirmek istemiyoruz; toplumumuzun ve kültürümüzün niteliğini ve içeriğini değiştirmek istiyoruz.

'Barzani hareketi PKK'ya meydan okuyacak güçte değil'[65]

Abbas Vali, İran Kürdistanı'nda yer alan Mahabad kentinde doğdu. Henüz 17 yaşındayken "Komünist Manifesto"," Ne Yapmalı" gibi sosyalizmi inşa eden kitaplar okuyan Vali, siyaset bilimi eğitimi almak için İran Ulusal Üniversitesi'ne gitti. Vali, mezun olduktan sonra yüksek lisans ve doktora için İngiltere'ye gitti; akademik kariyerine Galler'de başladı. Irak Cumhurbaşkanı Celal Talabani ile eski Kürdistan Bölgesel Yönetimi (KRG) Başkanı ve Kürdistan Demokratik Partisi (KDP) Genel Başkan Yardımcısı Neçirvan Barzani'nin ısrarları üzerine 2005 yılında Erbil'de Kürdistan Üniversitesi'ni kurdu. 2008 yılında KRG ile ilişkileri bozulan Abbas Vali, Irak'tan ayrıldı ve Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji bölümünde misafir öğretim görevlisi olarak ders vermeye başladı.

"Kürdistan Cumhuriyeti", "Kapitalizm Öncesi İran", "Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri" kitapları Avesta Yayınları tarafından Türkçeye çevrilerek yayımlanan Prof. Dr. Abbas Vali'ye sorduk:

Kürt milliyetçiliği nedir? Özerklik talebi Kürt milliyetçiliğinin yansıması mı? Bağımsız Kürt devleti hâlâ gündemde mi? Kürt sorunu nasıl çözülür? Barzani ve Talabani istese PKK'yı bölgeden dışarı

65 Hazal Özvarış, www.t24.com.tr, 02.11.2011

çıkarabilir mi? Erdoğan, Kürt sorununu çözebilir mi? Merkez sol, Kürt sorununda nerede duruyor? Milliyetçilik savaştan besleniyor mu? Yeni Türk milliyetçiliğinin Kemalist milliyetçilikten farkı ne? BDP özgür bir parti mi?

İşte Prof. Dr. Abbas Vali ile geçtiğimiz hafta Boğaziçi Üniversitesi'nde gerçekleştirdiğimiz söyleşinin ilk bölümü:

'Barzani hareketi PKK'ya meydan okuyacak güçte değil'

Barzani, Talabani ve Öcalan'ın portresini çizebilir misiniz?

- Barzani, Talabani ve Öcalan farklı kültürlerin ürünleri ve aralarında çok temel farklılıklar var. Üçü de Kürt ancak Kürt toplumu içinde üç farklı liderlik kültürünü temsil ediyorlar ve bu farklılıklar, taraftarlarının çeşitliliklerini de tanımlıyor. Başka bir deyişle, taraftarları üç liderin duruşu, arka planı ve politik kültürlerini tanımlayan farklılıklara bağlı olarak ayrışıyor.

Barzani'ye baktığınızda daha geleneksel bir lider görüyorsunuz. Barzani'nin hareketi de, mücadelesi ve iktidar zemini de gelenekseldir. Bu harekette, ordu ve politik örgütlenmeyi bir arada tutan güç, Kürdistan Demokratik Partisi'dir. Liderlik ve komuta yapısının yanı sıra peşmerge gücünün çekirdeği de Barzani aşiretinden veya bölgedeki diğer ilişkili aşiretlerden geliyor. Ancak Öcalan'a baktığınızda çok daha farklı bir resim görüyorsunuz. Örnek olarak, ideolojisinin sosyalist karakterine ve gerilla kuvvetinin örgütlenişine bakın. Taraftarlarının sosyal yapısı da farklı; çoğu Kürt bölgesindeki kent merkezlerinde yaşayan şehirli ailelerden; Diyarbakır ve Batman'daki okullardan veya İran ve Irak'taki Kürt bölgelerinde yer alan benzer okullardan geliyor. PJAK oluşmadan önce, çatışmalarda ölen PKK'lıların listesine bakarsanız aralarında çok sayıda İran Kürdistanı'ndan gelen Kürtler olduğunu görürsünüz. Bu hareketin sosyal yapısı, Barzani'nin hareketinden çok farklı.

Kürt halkı açısından, aralarındaki sıralama nedir?

- PKK kurulmadan önce Türkiye'deki Kürtler için siyasal nüfuzun esas kaynağı Barzani ve hareketiydi. Barzani, o zamanlar Kürt

milliyetçileri için çok daha fazla şey ifade ediyordu. Ancak, 1975'te, Barzani hareketinin yenilgisi ardından nüfuzu azaldı ve PKK, bu boşluğu doldurdu. 2003'te Saddam'ın devrilmesinden sonra, Irak'taki Kürt yönetimi kaybolan nüfuzunun bir kısmını geri kazandı ancak hâlâ PKK'ya meydan okuyacak bir pozisyonda değil.

PKK'nın gerilla kuvvetindeki bölgesel çeşitlilik göz önünde bulundurulduğunda, bence Öcalan ve PKK liderliği onlarla kendi politikaları ve örgüt çıkarları doğrultusunda ilişki kurmayı denedi. Yani, PKK liderliğinin politikaları öncelikli olarak Türkiye'deki Kürt meselesi ile tanımlandı, İran veya Irak'taki Kürt meselesiyle değil. Bu, Molla Mustafa Barzani'nin peşmerge gücünde İran ve Türkiye'den Kürtler olduğu, nüfuzunun dorukta olduğu zaman da geçerliydi. Barzani de Türkiye veya İran'daki Kürt bölgelerindeki duruma göre değil, Irak'taki politikalar ve kendi partisinin çıkarlarına göre hareket etti. Bu durum, Talabani ve Kürdistan Yurtseverler Birliği (PUK)'nin peşmerge gücünde İran Kürdistanı'ndan Kürtler bulunduğu altın çağı için de geçerliydi.

'PKK, Kuzey Irak'ta kalabilmek için PUK'a para ödedi'

Üç hareket asıl olarak kendi çıkarlarına göre hareket etse de PKK, kampları dolayısıyla Barzani ve Talabani'ye bağımlı değil mi? İsteseler PKK'yı bölge dışına çıkaramazlar mı?

- Barzani ve Talabani, veya genel olarak KRG, PKK'ya böyle bir baskı uygulayamaz. Bunu hem içerdeki diğer politik güçler nedeniyle, hem de PKK'nın Türkiye Kürt bölgesindeki etkisinden dolayı yapamazlar. Sınır bölgesini yeniden savaş alanına çevirmek askeri ve ekonomik olarak ciddi anlamda aksi sonuçlar yaratır. KDP, PKK'yla uzun ve verimsiz bir savaş deneyimi yaşadı. Bunun bedeli sadece askeri ve ekonomik açıdan değil, politik ve ahlaki açıdan da ağır oldu. Ayrıca, Barzani ve Talabani de Saddam rejimine karşı mücadelelerini sürgünden yürüttüler. Durumu biliyor ve anlıyorlar. Bu yüzden, PKK'yla anlaşmaya varmak ve uyum sağlamak için çabalayacaklar. Onların tek istediği PKK'ya, "Burada kalabilirsiniz ama bizim bölgemizdeki üslerinizden Türkiye'ye karşı silahlı ha-

rekât yürütemezsiniz" demek. Tabii bu onların istediği, PKK'yla mutabakat sağlayıp sağlayamayacakları ayrı bir konu. Bu noktada şunu belirtmek lazım, PKK, Barzani veya Talabani'ye lojistik ve finansal olarak bağımlı değil. Bana kalırsa, PKK hiçbir zaman onlardan para almadı. PKK'nın KRG, KDP veya PUK'tan finansal yardım aldığı bilgisi doğru değil.

Söyledikleriniz şaşırtıcı, çünkü Talabani ve Barzani'nin PKK'ya finansal destek verdiği yazılır.

PKK'nın finansal olarak Barzani veya Talabani'ye bağımlı olduğuna inanmakla tamamen yanılıyorsunuz. Bu, Türkiye'deki düşmancıl medyanın oluşturduğu bir resim. Hatta size şunu söyleyebilirim, Saddam rejimi devrilmeden önce, PKK, Amerika ve İngiltere gibi batılı güçler tarafından 1991'de yaratılan güvenli bölgedeyken, burada kalabilmek için Talabani'nin lideri olduğu PUK'a para ödemek zorunda kaldı. Bilhassa, PKK'nın KDP ile savaştığı süreçten bahsediyorum. PKK, arkasını korumak ve güvende olmak için bunu yapmak zorundaydı.

'PKK liderliği, 'Para ödemekten yorulduk, dedi'

Bu bilgi nereden geliyor?

Bu bilgi, PKK üstlerinden geliyor. PKK, 1990'larda güvenli bölgede kalırken KDP ve PKK arasında çatışma çıkmıştı. Ancak PKK, PUK'un kontrolünde olan bölgede kalmaya devam etti. Bunun için de para ödemesi gerekti. Bir noktada anlaşmazlıklar başlayınca PUK, sorun çıkararak PKK'ya baskı uygulamaya başladı. PKK, hem Türk ordusu, hem KDP ve hem de PUK'la savaşmak istemediğinden bazı insanlar üç cephede savaşmaktan kaçınmak için para ödemeyi önerdi. Bundan sonra bana, PKK liderliğinin "Para ödemekten yorulduk" dediği söylendi. Kulağa garip geliyor, biliyorum ama PKK para ödedi, hem de çok para. PKK'nın o dönemdeki operasyonel bağımsızlığının ana nedenlerinden biri buydu. Ancak bu, şu an uygulanmıyor. PKK dağlara çekildi ve Iraklı Kürt kuvvetlerinin güvenliğine bağımlı değil. Kendi bölgelerini, kendileri kontrol ediyor.

Ne kadar ödendiğini biliyor musunuz?

O günlerde ödemek zorunda kaldıklarını biliyorum ama ne kadar ödediklerini veya ne kadar düzenli ödediklerini bilmiyorum. Sürecin sonunda PUK'la savaşa girmeden önce ödemelerin düzenli olduğu görünüyor. Ama savaştan sonra ödediklerini sanmıyorum. Savaşta PKK, PUK'a ağır bir darbe indirdi ve PUK yenilgiyi kabul etmek zorunda kaldı. Eğer, hâlâ ödüyorlarsa çok şaşırırım. Ama şunu net bir şekilde söyleyebilirim, PKK finansal olarak onlara bağımlı değil.

'KDP içinde PKK'yı en büyük düşmanı olarak gören bir fraksiyon var'

Çukurca'daki 24 askerin öldürülmesinin ardından Barzani, "Türkiye hükümetiyle birlikteyiz" mesajı verdi. Barzani, bu konuda samimi mi yoksa koşullar gerektirdiği için mi bu mesajı veriyor?

- Federal Kürdistan Bölgesi hükümeti, yani Barzani başkanlığındaki KDP, PKK'nın Kandil'deki varlığından memnun değil, ama sıkıştılar. Bir taraftan PKK'nın Kürt; aynı milletin, aynı insanların parçası olmasından kaynaklanan etik sebepler var. Bu yüzden, KRG onların bölgede bulunmasını reddedemez, PKK, bir ordudan korunmaya muhtaç göçmenler gibi. Diğer taraftan da PKK'yı bölgeden ancak şiddet kullanarak çıkartabilirler. Bu da başka bir kardeş katline neden olur, kan kardeşleri birbirlerini öldürür ve Barzani, açık bir şekilde Kürdistan'da bir daha kardeş katli istemediğini söyledi. Sözleri PUK'a ithafen söylenmiş olsa da, PKK için de geçerli. En azından böyle varsayabiliriz. Dahası, şiddete başvurmayı istediklerini sanmıyorum çünkü bu Türkiye ve İran'daki Kürtler başta olmak üzere halk arasındaki itibarlarını çok olumsuz yönde etkiler. Tüm bunlara karşın, Türk hükümetiyle geliştirdikleri ekonomik ve politik ilişkilerin zedelenmesi fikrinden de rahatsızlar. Bu olasılık, hem bugünkü hem de gelecekteki çıkarlarıyla ciddi olarak ters düşüyor. Özellikle, ABD güçleri Irak'tan ayrıldıktan sonra KRG'nin Türk hükümetiyle yakınlaşmasını bekliyorum.

Bence, KDP, kamusal alanda Türkiye hükümetiyle yan yana ge-

lerek "bu mesele tabi ki de bitmeli" diyor ancak gerçekte, PKK'nın Irak Kürdistanı'ndaki varlığının, daha geniş bir sorunun, yani Türkiye'deki Kürt meselesinin bir dışavurumu olduğunu görüyor. KDP, Kürt meselesinin PKK'yı Kandil dağlarından çıkarmakla bitmeyeceğini biliyor. KDP, direkt olarak müdahale etmeyeceklerini ama Türkiye hükümeti istediğinde Türk birliklerinin sınır ötesi harekât yapmasına izin vereceklerini açıklığa kavuşturuyor. Ama KDP'nin sınır ötesi harekâtların verimli olmadığını çok iyi bildiğinden eminim.

Başka bir mesele daha var, o da PKK ve KDP arasındaki ilişkinin geçmişi. Bu geçmişin büyük çoğunluğunu anlaşmazlık ve düşmanlık oluşturuyor. PKK ve KDP arasındaki bu düşmanlık geçmişi unutulmamalı. KDP içinde PKK'yı hâlâ en büyük düşmanı olarak gören bir fraksiyon var ama bu fraksiyonun karar alma yetkisi olup olmadığı tartışılır. PKK da KDP'yle ideolojik ve politik olarak ciddi farklılıkları olduğunu saklamıyor. KDP'yi aşiretçi ve geleneksel buluyorlar. Şu an kamusal olarak bahsedilmese de PKK içinde baskın olan sol fraksiyon, KDP'yi politik olarak muhafazakar, hatta gerici buluyor. Diğer taraftan, PKK, Irak hükümetiyle (KRG) iyi ilişkiler kurdu. Buna rağmen KRG, PKK'yı silahlı çatışma yürütmemeye ikna edemedi.

'PKK, bağımsız Kürt devletinden 1990'ların başında vazgeçti'

"Kürt milliyetçiliği" nedir?

Kürt milliyetçiliği, soyut bir teorik kavram olsa da somut bir politik gerçekliğe işaret ediyor. Kürt milliyetçiliği, Kürtlerin vatandaş olarak yaşayabileceği bağımsız bir Kürt devleti arayışına verilen isimdir. Ama bugün Türkiye, İran, Irak ve Suriye'de tanık olduğumuz Kürt milliyetçiliği, bu fikirden çok farklı bir noktada.

1918'den, Osmanlı İmparatorluğu dağıldıktan ve Kürdistan bölgesinin parçaları yeni kurulan Irak ve Suriye'ye bağlandıktan sonra, Kürtler bir millet olarak politik, demografik ve coğrafi birliğini kaybetti. Bu tarihten itibaren, Kürt milliyetçiliği amaçlarını değiştirdi.

Kanaatime göre, 1. Dünya Savaşı'ndan sonra Kürt hareketleri hiçbir zaman, siyasi birlik içinde bölgesel olarak bütün bir bağımsız devlete

dayandırılan programlı, milliyetçi bir politika izlemedi. 20. yüzyılın başlarında Hoybûn veya 1946'da İran'da Kürt Cumhuriyeti gibi hadiseler yaşandı ama bölgesel ve uluslararası politikalardaki güç dengesi ve koşulların zorlaması ile Kürtlerin yaşadıkları ülkelerdeki siyasi durumlar Kürt milliyetçiliğinin amaçlarını ve hedeflerini değiştirdi.

Türkiye özelinde Kürt milliyetçiliğini nasıl değerlendiriyorsunuz?

- PKK, mücadelesine Kürt milliyetçiliğini bağımsız devlet fikriyle bağdaştırarak başladı, fakat gücünün en yüksek olduğu 1990'ların başından itibaren bağımsız Kürt devleti fikrinden vazgeçti.

Bugün Türkiye'deki Kürt milliyetçiliğinden bahsettiğimizde farklı hedefleri olan farklı tür mücadelelerden bahsediyoruz. Kürt milliyetçiliği bugün Kürt kimliği ve haklarının tanınması için verilen söylem ve pratiklerin bir bütünüdür. Bu tanınmanın arkasında, sivil ve demokratik haklar yatıyor: Demokratik anayasa tarafından garanti altına alınan demokratik vatandaşlık, eşit konuşma hakkı, anadilde eğitim, bölgesel özyönetim hakkı, özyönetim için Türkiye egemenliği içerisinde ve devletin toprak bütünlüğüne saygı duyan bir çerçevede bölgesel özerklik hakkı. Yani, bugün Kürt milliyetçiliği, Kürtlerin sivil ve demokratik hakları için mücadele veren demokratik bir harekettir.

'Özerklik bölgeye değil, halka verilmeli'

Özerklik talebi Kürt milliyetçiliğinin başka bir yansıması mı?

Özerklik, Kürt milliyetçiliğiyle karıştırılmamalı. Özerklik, özyönetime demokratik bir form arayışı olarak görülmeli. Bu yüzden, özerklik için verilen mücadele demokratik bir mücadeledir. Bu proje aslında Türkiye'de çalışabilir. Türkiye'nin topraksal bütünlüğünü ve egemenliğini güçlendirebilir. Ancak politik bir programa dönüşmeden önce özerlik projesiyle ilgili açıklığa kavuşması gereken bazı problemler var.

Nedir bunlar?

- Temel sorun şu soruda yatıyor: Özerklik hakları, belirli bir bölgede yaşayan Kürt halkına(community) mı verilecek, yoksa Türki-

ye'ye yayılmış Kürt halkının bireylerine mi verilecek?

Türkiye bağlamında, özerklik haklarının Türkiye'nin her tarafına dağılmış Kürt toplumunun bireylerine verilmesinin daha iyi olacağını savunuyorum. Çünkü İstanbul, Ankara, Adana gibi büyük şehirlerde yaşayan çok sayıda Kürt var.

'Kürt meselesini Kürtler Kürtlerle, Türkler Türklerle tartışıyor'

"Halka özerklik" nasıl çalışacak?

- Haklar, bu vatandaşlara verilebilir ama en başta bahsettiğimiz halkın nüfusunda karar kılmamız gerekiyor. Kürtlerin nüfusu ne kadar? Kim bu Kürtler? Ne isterler? Bu halkın kimliği nasıl tanımlanmalı? Etnik mi, dil temelli mi, hepsi mi, hiçbiri mi? Bu soruların cevaplarına Kürt halkının demokratik yollarla seçtiği temsilcilerle hükümet arasında oluşacak demokratik diyalogla karar verilmeli. Bugün, bu cevapları bilmiyoruz.

Gördüğüm kadarıyla, Türkiye'de herkes Kürt meselesi hakkında konuşuyor, ama kendi aralarında, kendi kendilerine konuşuyorlar; Türkler Türklerle, Kürtler Kürtlerle tartışıyor. Kamusal alanda demokratik bir diyalog yok. Türkler, Kürtlerle konuşmuyor, Kürtlerin de bu konuda önem taşıyan Türklerle konuşmaya erişimi yok. Politik çevrede ve kamusal alanda Kürt meselesi terör kavramıyla bağdaştırılıyor ve öyle tanımlanıyor. Kürt meselesi hakkındaki tartışmalarda katılımcılar, terör kavramını kullanarak problemi demokratik zeminde çözmekten kaçınıyor. Devlet, bu insanların temsilcilerine terörist demek yerine demokratik yolu seçerek insanlara ne istediklerini sormalı. Hükümetin bugün yaptığı, sorunu demokratik yollarla çözmekten kaçınmak. Kürt sorunu, sadece bu hükümetin değil, Türkiye'deki tüm hükümetlerin en büyük sorunu oldu. Cumhuriyetin başlangıcından beri, tüm hükümetler kasten ve sistematik olarak Kürt halkına tam olarak ne istediklerini sormaktan kaçındı.

Ancak bu hükümet, Kürtlerden ciddi bir oy aldı.

- Benim gibi dışardan izleyen çoğu insanın seçimlerin hangi koşullar altında yapıldığına dair ciddi şüpheleri var. Hileli bir seçim

olduğunu söylemiyorum. Niyetim bu değil. Söylemeye çalıştığım, seçimden önce ve seçim esnasında bölgede baskın olan koşullarla birlikte kimi anayasal ve yasal kısıtlamalarla adil olmayan bir ortam yaratıldı. Ayrıca, bildiğim kadarıyla Kürt bölgelerinde AKP'nin oyları yükselmedi, azaldı.

Aldıkları oy, AKP'nin Kürtlere de hitap etiğini gösteriyor ve AKP özerkliğe karşı?

- AKP, içinde bölgesel sınırlar barındİran hiçbir özerkliği kabul etmeyecek. Yine de AKP anayasal değişikliklerden sonra konuya dair bazı düzenlemelere gidebilir çünkü var olduğunu kabul ettikleri Kürt meselesi hakkında bir şeyler yapılması gerektiğinin farkındalar. Ve eğer bir problem varsa, bu problemin çözümü de vardır. Böyle düşünmek son derece mantıklı; geriye kalan tek şey politik irade.

'Neden BDP'lilerin de Diyarbakır'da meclisi olmasın?'

Ne gibi düzenlemelerden bahsediyorsunuz? Önerinizi açar mısınız?

- Eğer vatandaşlık kavramını etnik kökenden arındırırsak, ancak o zaman çözüme doğru adım atmış oluruz. Bunun politik etkisinden söz edebilmek için "anayasal vatandaşlık" tanımının politik olarak yeniden yapılması gerekiyor. Bu yeni politik tanımın, Türk etnik kimliği de dâhil olmak üzere tüm etnisitelerden bağını koparması gerekiyor. "Hepimiz bu devletin vatandaşlarıyız" deniyor, ama o zaman egemen gücün kimliği ne olacak? Politik güçle vatandaşlık arasındaki ilişki ne olacak? Şu soruya cevap verilmesi lazım: Türkiye çok-uluslu bir ülke mi, yoksa Türklerin ülkesi mi? Türkiye halkının kim olduğu açıklanmalı ve anayasada Türkiye'nin tek-etnik kökenli bir devlet olmadığı kabul edilmeli.

Özel bir vatandaşlık kavramıyla yeni ve demokratik anayasa iki önemli görevi yerine getirebilir. İlk olarak, "Tüm Türkiye vatandaşları yasal ve politik olarak eşittir" denir, ikinci olarak da "Eşit vatandaşlar arasında etnik, dilsel ve kültürel farklılıklar olduğu" söylenir. Ayrıca, bu farklılıklar anayasal olarak tanınmalı, saygı duyulmalı ve

korunmalı. Bunu söylerken, kendilerini ifade etmeleri, korumaları ve gelişmeleri için belirli bir yasal ve yönetimsel çerçeve olması gerektiğini kast ediyorum. Bu da açık bir şekilde özerkliktir. Bu anlamda özerklik, Kürt kimliğinin dışavurumu ve korunması için gereken yasal ve yönetimsel çerçevenin oluşturulması için bir arayıştır.

Örnek olarak, İngiliz vatandaşlığının etnik bir kimliği yoktur, İskoçyalı da, Gallerli de olabilir. İngiltere'de herkes İngiliz olduğunu söyler ama İskoç parlamentosu ve Galler meclisi de vardır. Neden BDP'li 34-36 adayın da Diyarbakır'da kendi meclisi olmasın? Kürtlerin çoğunlukta yaşadığı yerlerde özerk yönetimler kurulabilir. Kendi eğitim politikalarını, sorunlarını tartışabilirler. Farklı bir sağlık yapılanmasına, sosyal güvenliğe, hatta yeni bir vergi yapılanmasına ihtiyaç duyabilirler. Farklılıkları tanımak neden bu kadar ağır geliyor? Bu farklılıklar yıkıcı değil, yapıcı şeyler. Farklı insanları yasal olarak eşit yapmak, kimliklerini oluşturan farklıkları yok etmek anlamına gelmiyor.

Sizce bu gerçekçi mi?

- Kulağa idealist geliyor olabilir, ama bence değil. Dünyada bu modelin çeşitli örnekleri var. Çevremize bakmalı ve öğrenmeliyiz. Sonrasında da cesaret toplamalı ve bir şeyler yapmak için irade gücü koymalıyız. Açıkçası, şu an bu seçeneği hesaba katmayacak bir çözüm yolu göremiyorum. Çözüm olarak sunulan özerklik, Kürtlerin farklılıklarının tanınması için asgari bir talep.

Demokratik ülkelerde modern devletin işleyişi hakkında bir değişime dikkat çekmek gerekiyor. Demokratik toplumlarda modern politika pratiğinde, siyasi otoritenin ve devletin anayasa meşruiyetinin kaynağı olan devletin egemenlik gücü, hükümetin işlerini yürütmesinde, yani gündelik işleyişinde gittikçe daha az önem arz ediyor. Egemenlik, devletin meşruiyet prensiplerini tanımlıyor ama bu prensip hükümetin gündelik işleyişinin dışında kalıyor. Bu egemenliğin, hükümetin ülkeyi yönetmesi için gereken siyasi iktidarının gündelik işleyişiyle hiçbir alakası kalmadı. Demokratik toplumlarda meşruiyet, anayasadaki soyut bir prensipten değil, hükümetin yönetiminden kaynaklanır. Hükümeti demokratik ya-

pan ve yapmayan, onun yönetimi ve vatandaşlarının bu yönetime dair algısıdır. Bu artık modern hükümetin yazılı olmayan temel kuralı. Bugün, meşruiyet iktidarın işleyiş sürecinden doğuyor.

'BDP tam anlamıyla özgür bir parti olamaz'

Kürtlerin ne istediğini bilmediğimizi söylediniz. BDP, Kürtlerin ne istediğini söylemiyor mu?

- BDP, siyasi bir parti ve hem yasal hem de siyasi olarak çok kısıtlı bir seçim sistemi içinde hareket ediyor. BDP, kendi toplumu içinde asla tüm gücünü kullanamıyor. Yüzde 10 barajı ve diğer hukuki sınırlandırmalar yüzünden, BDP hiçbir zaman seçimlere bir siyasi parti olarak giremedi. Bu demokratik değil. Örneğin, bana ciddi sayıda yerinden edilmiş Kürdün seçim kayıtlarında yer almadığı söylendi. Bu yüzden otomatik olarak oy verme sürecinin dışında bırakıldıklarını ve demokratik haklarının demokratik olmayan yollarla ellerinden alındığını duydum.

Sizce, BDP özgür bir parti mi?

- BDP tamamıyla özgür bir parti olamaz. Ama bu durumu onlar değil, Türk siyasi sistemi yarattı. Bu sistem, BDP ve diğer politik Kürt örgütlenmelerinin geçemeyeceği kırmızı çizgiler yarattı. Bu ülkede, sistem Kürt sorununu politik bir mesele olmaktan çıkardı. Dolayısıyla Kürt meselesi milli güvenlik meselesi haline getirildi. Bu da meseleyi Türk siyasi zemininden izole ederek çevresine ordu ve güvenlik duvarı inşa ederek konuyu güvenlik güçleri ile ordunun gündemi yapmak demektir. Kürt meselesi sistematik olarak siyasetin alanından çıkarıldığı ve militarize edildiği için, bu sorunla "yasal" olarak ilgilenecek güçler ordu ve güvenlik oldu.

Çukurca'daki PKK saldırısında 24 asker hayatını kaybetti. Sizce bu aynı zamanda bir güvenlik sorunu değil mi?

- Çukurca'da geçen hafta 24 Türk askerinin ölümüne neden olan bu talihsiz ve üzücü olay hiç şüphesiz ki insani ve etik açıdan bir faciaydı. Fakat politik açıdan bakıldığında, bu üzücü olay,

Kürt meselesinin güvenlik güçlerinin gündeminde ele alınmasındaki ısrarının açık bir göstergesi. Şunu açık olarak söylemeliyim, politik amaçlar için askeri şiddet kullanılmasını hoş görmüyorum. Ancak, PKK'yı kınayıp bunu yaptıkları için eleştirdiğinizde, cevap olarak, "Her türlü ateşkesi reddeden bir hükümetle ne yapabilirsiniz?" diyorlar. İnsanlar PKK'ya ya da stratejisine katılmayabilir ama bu argümanın mantığını görmezden gelemez. Bunun benzeri olayları yaratan şiddet, politik irade varsa durdurulabilir. İlerlemek ve muhtemel milliyetçi tepkiler gibi ters sonuçlardan korkmadan ateşkesi kabul etmek için politik irade gerekiyor. Hükümet içinde veya dışında Türk devlet adamları ve politikacılar bu milliyetçi geri tepmeden, izole edilmekten ve dışlanmaktan korkuyor. Bugün ortada politik bir irade yok çünkü PKK'nın ateşkesini kabul etmek PKK'yı tanımayı gerektiriyor. "Teröristlerle bir şey yapmam" dediğinizde, bu sözler tüm ateşkes tekliflerini baştan reddetmek anlamına geliyor. Bu da şiddet ve ölüm döngüsünün devamı demek. Savaş çoğu zaman iki taraflıdır. İki taraf savaşı yaratır ve durdurur. Eğer hükümet bunu gerçekten bitirmek, Kürt meselesinin silahsızlanması için adım atmak istiyorsa, ateşkesi kabul etmeli. Uzlaşma, ileriye götüren bir yol ve bunun başka bir yolu yok. Türk hükümeti bunu 10 seneden beri biliyor. Bu anlamsız katliamı sonlandırmak için gereken politik cesaret, irade gücü ve dirayet.

'Görüşmeler demokratik alanda değil, kapalı kapılar ardında yapılıyor'

PKK'ya daha sonra geri döneceğiz. Öncesinde, PKK ve MİT görüşmelerini soralım. Sizce, bu görüşmeler hükümetin Kürt sorununu politik zemine taşındığını göstermiyor mu?

- Türk güvenlik güçleri ve ordu figürleri de dâhil olmak üzere pek çok insan PKK ile görüşüyor. Bunlardan bazıları kamusallaştı ve böylece öğrendik. Savaşan iki tarafın görüşmesi sadece mantıklı olabilir. Bu beni hiç şaşırtmıyor.

Başka görüşmeler olduğunu mu söylüyorsunuz?

- Evet, ve dediğim gibi buna şaşırmam. Bunlar olağandışı şeyler değil. Bunlar kapalı kapıların ardında, gizli yapılıyor. Belki hükümet ajanları, belki siyasetten, güvenlik veya ordu güçlerinden seçilen temsilciler, belki de hükümet içerisindeki başka önemli insanlar PKK'yla görüşüyor. Burada önemli olan bunların saklı yapılması, görüşmeler demokratik alanda gerçekleşmiyorlar. Bu da iktidarın şeffaflığı ve hesap verebilirliğini kaldıran önemli bir mesele. Ama eğer bu görüşmeler amaçlanan sonuçları yaratırsa, gizlilik ve şeffaflık yoksunluğu bile kutlama sebebi olabilir.

Benzer bir durum yaklaşık 10 önce İngiltere'de yaşandı. İngiltere hükümetinin İrlanda problemi için müzakerelere başlayabilmesi için, IRA'yı sürece dâhil etmek zorundaydı. Bu politik bir gereklilikti. İngiliz hükümeti ve IRA'nın on yıllardır karşılıklı olarak birbirlerini öldürmesine, IRA'nın resmi olarak "terörist örgüt" olarak tanımlanmasına rağmen bu yaşandı. İngiltere hükümeti barış için IRA'yı müzakerelerde taraf olarak tanımak ve kabul etmek zorunda kaldı. İngiltere hükümeti bir kere müzakereler için politik irade ve ahlaki cesaret gösterdikten sonra IRA ile görüşmelerin siyasi bir gereklilik olduğunu ve bunun İngiltere'nin egemenliğine zarar vermediğini açıklamak zorunda kaldı. Türkiye, aslında çok kötü durumda değil. Bölgede daha kötü durumda olan ülkeler var. Thatcher'ın medyada IRA temsilcilerini yasakladığı bir dönem vardı. Televizyonda konuştuklarında sesleri giderdi. IRA'lıların sesleri bastırıldı, susturuldu. Bu İngiltere hükümeti adına olağanüstü anti-demokratik bir hareketti. Thatcher, kendini kendini aldattı. Buna benzer saçma politikalarla beslediği anti-demokratik egosu onu tüketti. Thatcher gittiğinde, herkes bu anti-politikaların İngiltere'nin milli çıkarlarını korumaya hizmet etmediğini biliyordu. Bunlar sadece onun şişkin egosunu ve muhafazakâr parti içindeki çok ufak bir grubun çıkarlarını tatmin etmek içindi.

'Erdoğan hem demokrasi, hem de Türk milliyetçiliği şampiyonu olmak istiyor'

Kürt sorununu sahneye yeniden çıkarmak zorunda kalacağını-

zı bilirken sürekli terörizmden bahsetmek hakikaten faydasız. Bir kez Kürt meselesinin, Türkiye'deki Kürt toplumunun haklı demokratik talepleri olduğuna ve bunun Türkiye medeniyetinden çok uzaktaki dağlarda oturan bir grup teröristin uydurması olmadığı sonucuna varıldığında bu soruna bir çözüm bulabilirsiniz. Sonrasında Kürt meselesinin politik karakterini tanır; silahsızlandırma için ahlaki cesarete ve siyasi bütünlüğe sahip olursunuz. O zaman konuyu milli güvenlikten ayırıp Türk devleti ve Kürt toplumundan seçilmiş politikacılara verirsiniz. Eğer Türkiye demokratik bir ülke olduğunu iddia ediyorsa, Türk politik sınıfı Kürt meselesini politik gündeme koyma cesaretini göstermeli ve bu sorunla demokratik yollarla ilgilenmeli.

Sizce Erdoğan Kürt sorununu çözmeye muktedir mi?

- Erdoğan, şimdiye kadar böyle olmadığını gösterdi. Erdoğan, önce bir adım ileriye atıyor, sonra neredeyse anında iki adım geri gidiyor. Ama Erdoğan'ın büyük bir baskı altında olmasını anlıyorum. Bir yandan, "Kürt açılımı" diyor ama halka bu fikirle aslında ne kastettiğini, içeriğini nasıl tanımladığını anlatmıyor. Sözde Kürt açılımı soyut bir fikir, iyi niyetli bir jest olarak kaldı. Ne kadar iyi olursa olsun iyi niyetli bir jestin, politik bir program haline gelmeyeceğini hepimiz biliyoruz. Şunu söylersem yanılmış olmam, Erdoğan dâhil olmak üzere, kimse ama hiç kimse Kürt açılımının politik, ekonomik, sosyal ve kültürel içeriğinin ne olduğunu söyleyemedi. Açılım bu yüzden bu kadar çabuk öldü ve gömüldü.

Erdoğan'ın konumu hayli çelişkili. Bir taraftan, anayasal reforma, ordunun ve yargının anti-demokratik gücünü azaltmaya çalışıyor. Türkiye'nin demokrasi şampiyonu olmak istiyor. Diğer taraftan da Türk milliyetçiliğinin şampiyonu olmak istiyor. Bu çelişki, Türkiye'de zaten gecikmiş olan demokratikleşme sürecini daha da zorlaştırıyor. Eğer Erdoğan bir Türk milliyetçisi değil de vatanseveri olsaydı, çelişkili bir pozisyon almadan demokratikleşme sürecine devam edebilirdi. Ama Erdoğan üzerine katı bir Türk milliyetçisinin gömleğini geçirmişken, politik ve hukuki süreci demokratikleştirme planını sürdürmesini hayal etmek çok zor. Milliyetçiler,

her zaman dünyanın nasıl olması gerektiği sorusu üzerine kurulu olan hayal dünyalarına hapsolurlar.

Türk siyasi sahnesini dışarıdan izleyen biri olarak söylüyorum, Erdoğan güvenlik araçlarının gücünü sınırlandırmak istemiyor. Bu gücü hükümetin kontrolü, yani kendi kontrolü altına almak istiyor. Kürt meselesini kendi kontrolü altına alıp kendisinin, hükümetinin ve partisinin çıkarları için kullanmadan silahsızlandırmayı istemiyor. Bana kalırsa bu, sadece Türk hükümetindeki eski geleneği sürdürmekten ibaret: Kürt meselesini araçsallaştİran ziyankâr, korkunç ve tehlikeli gelenek. Mevcut AKP hükümetinde Kürt sorununu araçsallaştırma artıyor çünkü Erdoğan, güçlü bir muhalefete sahip değil. Ultra-milliyetçi güçler, CHP için güvenilir bir müttefik olamıyorlar çünkü Türk politikası ultra-milliyetçilerin güçlerinin ne kadar "konjonktürel" olduğunu gösterdi. Güçleri, ekonomik ve politik koşullara bağlı olarak azalıyor ve artıyor. İktidar mekanizmaları çok istikrarsız olmakla birlikte destekleri de istikrarsız ve çok duygusal. Türkiye'de yerlerinin her zaman ikincil güç olduğunu biliyorlar. Konumları politik pazarlığa ve Türkiye'deki diğer politik güçlerin dengesine bağlı.

'Erdoğan'ın İslam'ı ulus-devlet temelli kapitalist bir İslam'

Yeni Türk milliyetçiliğinin Kemalist milliyetçilikten farkı ne?

Kemalizm, Türk milliyetçiliğinin klasik ifadesi olmakla beraber aynı zamanda devletin kurumsal ideolojisi çünkü Cumhuriyeti kurdu. Ama bu, tek çeşit bir milliyetçilik olduğu anlamına gelmiyor. Bence Erdoğan ve partisi, şimdiye kadar geleneksel Kemalistlerden daha az milliyetçi olmadıklarını göstermeye çalıştı. Kemalizm'le keskin bir anlaşmazlık içindeler ama bu İslamcı ideolojilerinden kaynaklanıyor.

Erdoğan'ın İslamcılığı, çoğu güncel İslamcı politik hareket ve örgütün gibi etnik kimlik karşısında konumlanan radikal, batı karşıtı bir İslamcılık değil. AKP'nin İslam tanımı, Humeyni ve diğer İslam toplumlarındaki İslamcıların tanımından çok daha farklı. Ümmet veya şeriat İslam'ı değil. Erdoğan'ın İslam'ı laik hukuk sürecine,

sivil koda ve piyasa odaklı kapitalist ekonomiye adanmış bir ulus-devlet İslamcılığı. Ve bu sadece modern devletin hukuki, politik ve ekonomik çerçevesi içinde gerçekleştirilebilir. Buna ek olarak, AKP, modernite ve İslam'a çok seçici yaklaştığını gösterdi. Erdoğan ve ekibinin İslam anlayışı Türk milliyetçiliğine ters düşmüyor. İdeolojileri devletçi; ulus tanımları da dini zeminde değil, etnik ve dil temelinde tanımlanıyor. AKP, laik vatandaşlık anlayışına, çoğulcu ve katılımcı bir politikaya inandığını gösterdi.

Türkiye'deki yeni milliyetçilik savaştan besleniyor mu?

- Bu milliyetçiliğin savaştan beslendiğini düşünmüyorum. Savaş, Erdoğan ve PKK ilişkisinden daha çok Erdoğan ve güvenlik güçleri arasındaki ilişki için önemli. Bence, Erdoğan'ın savaşa karşı koyabilmesi için aşırı derecede güçlü politik bir zemine ihtiyacı var. Savaşı çözmeye niyetli olup olmadığını bilmiyorum ama böyle bir şeyi sadece arkası güvende olursa, Türk düşmanlığıyla suçlanmazsa cesaret edebilir.

'Merkez solun ayaklarının altındaki halı çekildi'

Erdoğan'ın arkasını güvensizleştiren kim? Merkez sol mu?

- Türkiye politikasında merkez solun kayıtsızlığı çok önemli bir problem. Merkez-sol hiç terörizm kelimesinin meşruiyeti sorguladı mı? Bunu hiçbir zaman yapmadılar. Savaş ve katliamın devamı için kullanılan bu tür politik damgalamaların sonuçlarını hiç tartışmadılar. Merkez sol kuvvetlerde, CHP'nin bu zarar veren söyleminden çok uzaklaşabileceğini düşünmüyorum. Neden, biliyor musunuz? Çünkü geçtiğimiz 20 yılda Türk toplumunun sosyolojik yapısı değişti. Taşra ve büyük şehir merkezlerinde yeni bir orta sınıf oluştu. Bu sınıfın politik değerleri ve dünya bakışı çok farklı. Eski batılılaşmış Kemalist orta sınıf elbette ki hâlâ var ama artık Türkiye siyasetinin merkezindeki güce sahip değiller. Bugünün Türkiye'sine baktığınızda bu geleneksel orta sınıfın, geleneksel politik örgütlerinin ve siyasi alandaki temsilcilerinin kendilerini çok güvensiz hissettiklerini görüyorsunuz. Zemini kaybettiklerini his-

sediyorlar, zemin kaydı ve ayaklarının altındaki halı çekildi. Merkez solun başlıca meselesi Erdoğan ve AKP'ye muhalefet etmek. Ve şunu söylemeliyim, Erdoğan'ı AKP'den daha az seviyorlar. Bu yüzden, Erdoğan'ın teklif ettiği her türlü politika ve harekete karşı çıkarlar. Erdoğan, Türk politik sürecini veya bazı kurumları açmaya da, kapamaya da karar verse muhalefet ederler. Örneğin, AKP, yarın birdenbire BDP ile oturup uzlaşmaya karar verirse, merkez sol müzakerelerin sonuçlarından bağımsız olarak Erdoğan'a saldırır. Merkez solun politik güçleri ve örgütleri stratejik düşünceden yoksun. Bu durum, Türk politikasında var olan Kürt sorununu araçsallaştırma eğilimini güçlendiriyor.

O zaman, Erdoğan'ı güvensiz kılan kim?

- Erdoğan, bir vakumun içinde hareket etmiyor. CHP'nin, MHP'nin, ordunun, devletin güvenlik güçlerinin olduğu bir arenada hareket ediyor ve bu arenada var olan her gücün kendi milliyetçilik tanımı ve farklı milli çıkar algısı var. Erdoğan ,değişimin ve çözümün temsilcisi olabilir mi? Sanmıyorum, hiç olmazsa tek başına değil. Eğer bu değişimin ana taşıyıcısı olmaya karar verirse, arkasına dikkat etmesi gerekir. Çünkü eğer bu sürecin parçası olursa, mecazi anlamda, sırtından bıçaklanabilir. Hatta bu kendi partisi içinde, Erdoğan'ın geleneksel devlet ideolojisine bu kadar ters düşen bir yolda gitmesini istemeyen bir fraksiyon tarafından bile olabilir. Bence bu yüzden Erdoğan, laik milliyetçi güçlere ve örgütlere karşı kendini konumunu güçlendirmek için Kürt sorununu araçsallaştırma yoluna başvurdu. Yargının ve ordunun demokratik olmayan güçlerini azaltmaya çalıştığını söylüyor ama bu radikal adımları İslamcı veya sol kanatta durarak değil, sadece milliyetçi zeminde sağlam bir şekilde durursa yapabileceğini biliyor. Tüm bunları başarmak için Kürt sorununu kullanma kararının sonuçlarına baktığınızda ters sonuçlar doğurduğunu görüyoruz. Türkiye politikasında Kürt meselesi son 30 yıldır farklı hükümetlerce sıklıkla araçsallaştırıldı ve politik pazarlığın kirli oyununda bir kural haline geldi. Bu yüzden tüm politik iktidarlar ve örgütler ona açık veya örtülü bir biçimde katılıyor ve destekliyor. Kimsenin Erdoğan'ın karşına çıkıp

neden diye soracak ahlaki cesareti ve politik iradesi yok. Türkiye'de iktidarını politik İslam, ordu, emek, Kıbrıs sorunu veya kadın hakları konusunda eleştirebilirsiniz ama yasak bir alan var. O da Kürt meselesi. Kırmızı çizginin de ötesinde, mutabık olunmuş bir kırmızı çizgiden bahsediyoruz. Kürt meselesinin demokratik süreçten dışlanması üzerinde dondurulmuş bir fikir birliği var.

'AKP içindeki önemli kişiler Erdoğan'ın otoriter olduğunu düşünüyor'

AKP iktidarında Özal'dan beri duymadığımız "Kürt meselesi vardır"ı duyduk, PKK-MİT görüşmeleri oldu, Habur yaşandı... Söylediklerininiz bunları yok saymıyor mu?

- Erdoğan, uzun zamandır Türkiye'de hiçbir politik gücün elde edemediği bir şeye sahip. Erdoğan, Türkiye siyasetinin merkezini kontrol ediyor. Merkezi tutmak ve kontrol etmek modern fikir birliği politikasında çok önemli. '90'larda siyasi partiler bazen tek başlarına bazen de kısa ömürlü politik ittifaklar ve koalisyonlar kurarak bu elde etmesi zor merkezi kontrol etmeye çalıştılar ama yapamadılar. Ancak, Erdoğan bunu başardı.

Erdoğan, başarısı ve bu başarının getirdiği güç sayesinde Diyarbakır'a gidip "Türkiye'de Kürt meselesi vardır" dedi, Mardin'de Kürtçe çalışmalar bölümüne, bazı üniversitelerde seçmeli Kürtçe derslerinin açılmasına izin verdi. Erdoğan, yaptıklarıyla duymak isteyenlere ve duyması gerekenlere şu mesajı gönderiyor: Ben başka hiçbir başbakanın sahip olmadığı, Türkiye'deki en zor sorunun çözüm sürecini başlatabilecek güce sahibim; ve bu gücü kendi bildiğim gibi kullanacağım." Erdoğan bu mesajı duyması gereklere gönderiyor ve sadece mesajı değil, kendi şartlarını da anlamalarını istiyor.

Bu politik güvenin ilanını güçlü karakterine veya iyi niyetine bağlamıyorum. Bunu merkezden destek almasını sağlayan politik talihe, yeni orta sınıfın desteğini kazanmasına ve bu desteği 8 senedir elinde tutmasına bağlıyorum. Bu başarı, partisi içindeki farklı gruplardan neredeyse koşulsuz destek almasını sağladı.

10 yıl önce bana "polisler, askerlerin lojmanlarına girecek ve sivil

mahkemelerde yargılanmak üzere Türk generalleri tutuklayacak" deselerdi, inanmazdım. Ama birkaç sene önce bunun olduğunu gördüm. Bu, Erdoğan'ın korunaklı bir zeminde hareket ettiğini, gerekli toplumsal desteğe ve iktidara sahip olduğunu gösteriyor. Otoriter kişiliği ve tavırlarına yönelik eleştirilere rağmen aldığı destekten emin. Partisi içinde de Erdoğan'ın politikaya yönelik otoriter tavrına ilişkin benzer bir eleştirinin olduğunu duydum.

Bu bilgiyi nereden edindiniz?

- İsim vermeyeceğim. Gerçek olup olmadığını bilmiyorum ama AKP içerisinde Erdoğan'a karşı büyük bir fraksiyon olduğunu söylemek istemiyorum. Hayır, söylemek istediğim bu değil. Sadece parti içerisinde eşit derecede önemli bazı insanların Erdoğan'ın elinde çok fazla güç topladığını düşündüklerini duydum. Örnek olarak, son zamanlarda basına yönelik ağır yaklaşımı hakkında eleştirildiğini söylediler. Parti içerisindeki bazı figürler Erdoğan'ın tavırlarının üretici olmadığını düşünüyor; özel konuşmalarda, bu yaklaşımı otoriteryen bulduklarını söylüyorlar.

Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Abbas Vali ile söyleşimize kaldığımız yerden devam ediyoruz. Geçtiğimiz bölümde Türkiye başta olmak üzere Irak, İran, Suriye'deki Kürt sorununu değerlendiren Vali, bu bölümde şu soruları yanıtladı:

PKK'nın bugünkü ideolojisi nedir? Kürt siyaseti neden özgür değil? PKK izin verirse BDP çok sesli bir parti olabilir mi? PKK neden Kürt aydınlarıyla geçinemedi? Kürt entelektüeli kimdir? PKK karşıtı olmayan Kürt aydını yok mu? Kürt siyaseti gelecekte nasıl şekil alacak? ABD, özerkliği destekler mi? Suriye'deki Kürtler ABD'nin mi yoksa Türkiye'nin meselesi mi?

İşte Prof. Dr. Abbas Vali'nin www.t24.com.tr'nin sorularına verdiği cevaplar:

'PKK prensiplerini yeniden tanımlamalı ve demokratikleşmeli'

PKK'nın bugünkü ideolojisini nasıl tanımlarsınız?

- PKK'nın ideolojisi her zaman Marksizm ve milliyetçilik bir bileşimiydi. Bu iki bileşen, PKK'nın ideolojik söyleminin yapısında çoğu zaman eşit oranda var oldu. Özellikle 1984'ten 1994'e kadarki süreçte, milliyetçi bileşen kimi zaman baskın gelse de 1990'ların sonunda, özellikle Öcalan Suriye'den ayrıldıktan sonra, durum değişmeye başladı. Ama asıl değişim, Öcalan'ın 1999 Şubat'ında tutuklanmasından sonra yaşandı. Sola doğru şekillenen bu değişim, Kongra-Gel'in söylemiyle doruk noktasına ulaştı. Kanaatime göre, Kongra-Gel'le birlikte yüzü sola dönen bu değişim ve Marksist-sosyalist bileşenin artan baskınlığı, Abdullah Öcalan'ın savunmasında dile getirdikleri, akabinde hapishanede yazdıklarıyla çoğunlukla aynı çizgide ilerledi. Sola kayan bu değişim, ideolojilerindeki milliyetçilik unsuru pahasına yaşanan bir değişimdi. Kongra-Gel'den itibaren ideolojilerindeki Kürtlük ve milliyetçi Kürt kimliklerine yapılan vurgu azaldı ve örgütün söylemi sosyalizme doğru kaydı.

Eğer bu değişim gerçekten iyi organize edilmiş, iyi yapılanmış ve iyi teorize edilmiş bir demokratik sosyalizm olsaydı, bu değişimi desteklerdim. Fakat durum böyle ilerlemedi. Bence, PKK değişimin formülasyonu ve söylemsel yapının kuramlaştırılmasına çok fazla önem göstermedi. PKK'nın neden Kürt milliyetçiliği bileşenin ağırlığını, etkisini azaltmak ve sosyalizm fikrine odaklanmak zorunda olduğunu anlamıyorum. İdeolojilerindeki bu değişimin ardında örgüt içindeki fraksiyonlar arası iktidar mücadelesi dışında politik sebep bulamıyorum. Bence, Kongra-Gel, PKK liderliği içindeki hizipler arası iktidar savaşının sonucunda doğdu. Günün sonunda milliyetçi fraksiyon zayıf kaldı ve sol kazandı. Şimdi örgüt içindeki bu iki eğilim arasında daha iyi bir denge var. Murat Karayılan'ın emir komuta zincirinde Öcalan'dan sonra ikinci sıraya yükselmesi örgüt içinde hizipler arası çekişmede bir uzlaşma olduğunu gösteriyor.

Çalışmalarınızda PKK tarzı siyasetin süresinin dolduğunu söylüyorsunuz. Sebebini açıklar mısınız?

Bunu birçok nedenden söylüyorum ve bunlar tamamen benim fikirlerim. Bence PKK, örgüt içinde reformlar yapmalı. Kongra-

Gel'in uyguladığı söylem ve pratikteki değişim, geriye doğru bir adımdı. Bana kalırsa PKK, ideolojisini modernleştirilmeli ve güncelleştirilmeli. Bazı açılardan PKK'nın ideolojisi hala geçmişte yaşıyor. Bugün, örgütlerinin ana prensiplerini demokratik esaslar zemininde yeniden tanımlamalı. Liderlik, demokratikleşmenin gerekliliğini anlamalı ve örgütü demokratikleştirmek için harekete geçmeli.

'PKK'nın nasıl değişmesi gerektiği hakkında açık konuşamam çünkü koşullar buna izin vermiyor'

Bu kavramlar pratiğe nasıl dökülür?

Silahlı-politik bir örgütün yapısını ve ideolojisini nasıl demokratikleştirmesi gerektiğini söylemek çok zor. Eğer siyasi çözüm gündemde olsaydı, bu konu hakkında daha açık ve ayrıntılı konuşabilirdim. Ancak böyle bir olasılık görmüyorum. Bu yüzden, örgütsel reform ve demokratikleşme hakkında şimdilik konuşmak istemiyorum.

Açık konuşursanız PKK'nın zarar göreceğinden mi endişeleniyorsunuz?

Sorun, PKK'ya zarar verme meselesi değil. Çekincem sebebi bu değil. PKK dışındaki insanlarında dâhil olduğu birçok insan ve PKK,"Örgüt, hayatta kalmak için savaşa kilitlenmişken yapısal ve ideolojik modernleşmeden, reformlardan bahsedersin?" diye sorar. Bu karşı argüman, çok güçlü bir mantığa sahip. Daha fazla şey söyleyemem çünkü bugünkü koşullar izin vermiyor. Ayrıntılara girmeme kararımın sebebi, söyleyeceklerimin benim için sorun yaratacak olması değil. Politik Kürt örgütlerindeki insanlar reform savımın sebeplerini anlarlar. Benim söylemeye çalıştığım şey, demokratikleşme ve reform hakkında, politik ve askeri sürece dâhil olmadan, üniversitedeki ofisimde oturup fikirler önermekle haklı olarak eleştirilirim.

Silahlı mücadelenin stratejisinin rolünü oynadığını ve artık yeni bir politika gerektiğini mi düşünüyorsunuz?

- Böyle düşünüyorum. Aynı zamanda PKK liderliğinin bu konuda bana karşı çıkacağını da düşünmüyorum. Liderlikteki herkes, savaş ve çatışmanın, diğer mücadele yolları pahasına, sonsuza devam kadar edecek bir strateji olmadığını bilir. Bence liderliğin silahlı mücadelenin ebedi bir strateji olduğuna inanmadığına dair ortada bolca sebep var. O yüzden benim gibi biri, silahlı mücadele zamanının geçtiğini savunursa, bu fikre katılırlar. Bu sonuca çoktan ulaştıklarına dair güçlü belirtiler var. Argümanım onları şaşırtmaz.

'PKK iki kimlik bir örgüt'

Öcalan ve Karayılan da savaş değil barış istediklerini söylüyor, ancak PKK'nın saldırıları artıyor. Neden?

Bilmiyorum. Bu soruyu ancak PKK içinde neler olduğunu yakından bilen biri cevaplayabilir. Benim, şu an, bu konuya dair bir bilgim yok.

Sivil anayasa süreci başlarken, barışa yönelik iradeye işaret eden MİT-PKK görüşmeleri kamuoyundan destek almışken 24 insanı öldürmeye varan şiddet ısrarı için bir açıklamanız yok mu?

- Bunun, konuya yaklaşmak için yapıcı bir yol olduğunu düşünmüyorum. Türkiye politikasında Kürt meselesinin araçsallaştırma yaklaşımı hakkında söylediklerimi de düşünmek gerekiyor. Kürt meselesinin araçsal kullanımı, her zaman Türkiye siyaseti içerisinde çarpışan iktidarlar arasında kısa ömürlü politik çıkarlar sağladı. Ama siyasette, "İstenmeyen Sonuçlar Kanunu" diye çok iyi bilinen bir kural vardır. Araçsallaştırma yaklaşımının kısa dönemli mantığı çoğu zaman bu politikayı üretenlerin öngörmediği, istenmeyen sonuçlar doğuruyor. PKK'nın bugünkü mevcut pozisyonu, Türkiye politikasındaki basit fikirli, kısa ömürlü araçsallaştırmanın istenmeyen bir sonucu olarak görülmeli.

Kürt siyaseti neden özgür değil?

- Bu durumu anlayabilmek için Kürt politikasına ve PKK meselesine daha farklı bakmak gerekiyor. Mevcut durumda, BDP ve

geçmişteki Kürt partilerinin tamamen özgür ve bağımsız parti gibi çalıştıkları bir durum aramak neredeyse absürt. Bunu anlamak için hükümet ve milliyetçi medya tarafından inşa edilen ideolojik çerçevenin dışına çıkmak gerekiyor. Ancak bundan sonra farklı bir resim görebilirsiniz ve bu resimde gözüken şudur: PKK, iki kimlikli bir örgüt. Bir taraftan politik bir örgüt olarak PKK var, diğer taraftan da toplumsal siyasi bir hareket olarak PKK var. Kürt siyasi partiler, politik örgüt PKK'ya karşı çıkarak politik ve eylemsel özerkliklerini kurmayı deneyebilirler ama sosyal hareket PKK'nın desteğini almadan çalışamazlar. PKK'nın bu iki kimliği arasında keskin bir ayrım yapmalıyız ve maalesef, hükümet, Türk aydınları ve Türk milliyetçisi medya bu ayrımı göremiyor ve anlamıyor.

PKK'ya "terörist örgüt" diyebilirsiniz, "bu mesele ordu ve güvenlik güçlerinin meselesi" diyip konuyu siyasetin dışına atabilirsiniz ama toplumsal bir hareketi "terörist" diye etiketleyemezsiniz. Çünkü sosyal hareketin kökleri Kürt halkında yatıyor. Ne kadar güçlü, agresif, bağımsız olursa olsun, dünyadaki hiçbir hükümet bir halka terörist diyemez. Eğer bunu yaparsa, ülkenin sosyal ve politik bölünmesiyle sonuçlanan çok vahim bir hata yapar. Böyle bir hükümet Kürt halkı arasında meşruiyet iddia edemez, en azından büyük bir bölümünde. Günümüz Türkiye'sinde, PKK'nın Kürt halkına hitap eden toplumsal bir hareket olarak çalıştığını görmek zor değil.

PKK izin verirse, BDP çok sesli bir parti olabilir mi?

- Ben izin veya müsaade vermek demedim. Bu güçlü çağrışımları olan, çok kuvvetli bir kelime. Ben sadece partilerin, kökleri Kürt toplumunda olan toplumsal hareket PKK'ya bağlılığından bahsettim. Eğer sorunuzdan bunu kast ediyorsanız, evet, derim. Ama bu sadece Kürt meselesi silahsızlaşır, egemen iktidarın güvenlik gündeminden çıkarılır ve demokratik sürece dâhil edilirse olur. Bu açıdan, PKK'yı Kürt alanında politik ve kültürel hegemonya oluşturmak istediği ve bunu denediği için eleştirebiliriz. Aslında, ben bunu yaptım. PKK'yı, Kürt siyasi ve sivil alandaki tekelci yaklaşımı için eleştirdim. Böyle bir eleştiriye şu cevabı veriyorlar, hatta bana kişisel olarak da söylediler: "Kendimizi korumak zorundayız, biz savaşan bir gücüz."

'PKK karşıtı konuşan aydınlar halk arasında itibar kaybetti'

PKK kendini neden korudu? Neden Kürt aydınlarıyla geçinemedi?

Bu hareket, varlığını tehdit eden kendi dışındaki bir güçle mücadele ettiği sürece granitten bir blok gibi yekpare tavır alacak. PKK, kamusal ve politik alandaki tekelci ve baskıcı tavrını sadece bu tehdit ve muhalefet bağlamında meşrulaştırabiliyor. Eğer politik alandaki durum değişirse, tekelci tutum sürdürülemez ve hareket içindeki farklılıklar oluşur. Bu da Kürt toplumunu etkileyebilir. Bu tekelci tutuma katılmayan Kürt entelektüelleri var ve buna karşı çıkıyorlar. Aralarından bazıları konuştu ve konuştukları için saygınlıklarını yitirdiler. Neden? Sebebi açık: İtibar kaybettiler çünkü Kürt halkının büyük çoğunluğu onların kendi insanlarını ve yaygın amacı yüzüstü bıraktıklarını düşündü. Entelektüeller arasındaki büyük çoğunluk ise sessiz kalmayı tercih etti çünkü kritik bir zaman olduğunu ve sessiz kalmaları gerektiğini düşündüler. Bariz eleştirilerine, uyuşmazlıklarına, hatta muhalefetlerine rağmen, sıralamayı bozmamayı tercih ettiler.

Irak'taki Güney Kürdistan örneğinde, entelektüeller tarihsel olarak Kürt direniş hareketinin bir parçasıydı. Bu yüzden de mücadeleye öncülük eden iki politik güce bağımlıydı. Ancak, bu iki güç hükümeti oluşturunca entelektüellerin çoğu hükümet aygıtlarındaki iktidar yapısının bir parçasına dönüştü. Bu yüzden benim de Erbil'de kalmam imkânsız hale geldi. Üniversitenin başındaydım, yani resmi görevliydim. Hükümet, politika ve karar verme süreçlerinde pozisyon sahibi üst düzey yetkililer istiyordu. Böylece, onlar da susup resmi çizgiyi izleyeceklerdi. Ama ben bunu yapamadım. Kendi aklım, kendi fikirlerim vardı. Ben, kendim için analiz edip, değerlendirip, yargılıyorum. Gözlerim görmeden önce olaylar ve süreçler hakkında bağımsız bir görüş oluşturdum. Bir entelektüel olarak bu fikirleri ifade etmenin benim ahlaki sorumluluğum olduğunu düşünüyorum. Örneğin, Türk ordusu 2008 kışında, sınırı geçip PKK'ya saldırdığında, üniversitemdeki öğrenciler protesto etmişti. Hükümet yetkilileri açıkça bu eylemlerden rahatsız oldu. Bunların Erbil'de gerçekleşmesinden hoşlanmadılar. Rektör olarak

öğrencilere baskı uygulayarak protestoları durdurmamı beklediler. Medeni toplumlarda ifade özgürlüğünün bireyin en temel demokratik hakkı olduğuna inanırken, öğrencilere susmalarını nasıl söyleyebilirdim? Yanlış ve zarar verdikğini düşündükleri bir politikaya karşı eylem yapmak onların hakları. Biz de, eylemlerin ardındaki fikirlerin doğru veya yanlış olmasından bağımsız olarak, eylem yapma haklarını baskı altında tutmamalıyız. Bence devlet yetkilisi olmak, entelektüel, yazar ve eğitmenlikle iç içe geçen eleştirel fikrin temsilciliğinden ödün vermemeli. Bu bizi, PKK ve Kürt entelijensiyası arasındaki ilişkiye geri getiriyor. Bence, hakikat her zaman en önemli değerdir ve politik menfaate kurban gitmemelidir.

"Kürt entelektüeli" kimdir?

- Burada bir ayrım yapmak istiyorum. Kürt ve Türk entelektüeller hakkında konuşabiliriz. Bu konu hakkında kafa yoran çok fazla insan var. Ama ben Kürt entelijensiyasından bahsettiğim zaman, entelektüellerden başka bir şey kast ediyorum. Çünkü entelijensiyanın belirgin bir karakteri vardır ve bu karakter dolaylı ya da dolaysız olarak politik projeyle ilişkilidir. Eğer bana Türkiye'de hangi projeleri gerçekleştirmeye çalıştırdığımı sorarsanız, benim politik projem anlamsız şiddeti, ölümleri ve yıkımı durdurmak için buradaki Kürt sorununa barışçıl ve demokratik çözüm olur. Bu amacın nasıl gerçekleşeceği başka bir konu ama asıl nokta bu projenin güçlü, sivil ve demokratik karaktere sahip olması. Bu karakter, bireysel hedefimle Türkiye'deki benzer proje arasında bağlantı sağlıyor ve böylece Kürt sorununun için demokratik ve barışçıl çözüm adına çabalayan insanlar grubu oluyorsunuz. Bu insanlar, Türkiye'deki ölümleri ve yıkımı sonlandırmak, Kürt meselesinin çözümüne yardım etmek için proje etrafında ortak bir kimlik oluşturuyor.

'Kürt entelektüelleri üçe bölündü ve büyük çoğunluk konuşmuyor'

"Kürt entelektüeli" deyince akla gelen isimlerin çoğu AKP'li Yalçın Akdoğan'ın tanımıyla "PKK karşıtı demokratlar." Kürt aydınları arasında PKK karşıtı olmayan yok mu?

Öncelikle, neden bir aydının PKK karşıtı veya yanlısı olarak adlandırılmak istediğini anlamıyorum. Politika dini bir inanç değil. Bence entelektüeller, vicdanlarıyla hareket ederek, gerçeğe tutunarak PKK karşıtı olduklarına dair oluşan fikri yok etmeliler. Kendisine entelektüel diyen biri, sadece bu sayede kendisini mutlak politik bir pozisyona yerleştirmez. Mutlaklık fikri, dogmanın temsiliyetidir. İnanç ve din gerçekliğine aittir. Dogma, mutlak düşünce ve mutlak siyasi pozisyon, akla ve rasyonel düşünceye karşı çıkar. Bir entelektüele sadece akıl ve gerçeğin takibi PKK'nın pozisyonu desteklenebilir veya reddedilebilir olduğunu söyler. Bu politikanın geneli için geçerli. Aklın alanında, mutlak doğru veya mutlak yanlış yoktur. Gerçek görecelidir ve sadece göreceli gerçek, vicdanımızın kılavuzu olabilir. Türkiye'de, Kürt entelektüellerinin PKK ve hükümet arasında sıkıştığına dair genel bir inanış var. Farklı biçimlerde ve metotlarla da olsa iki taraf da onları itip zorluyor. Ancak iki taraf da otoriteryen ve anti- demokratik yapacağından bu durumu entelektüellerin seslerini susturmaya kadar vardıramazlar. PKK'nın en demokratik örgüt olduğunu söylemiyorum. Geçmişte PKK'nın tekelciliği ve baskıcı yönelimlerini politik, entelektüel ve kamusal alanlarda eleştirmiştim. Kamusal ve entelektüel alandaki bu zararlı eğilimleri nedeniyle hâlâ eleştiriyorum. Eğer Türkiye'deki Kürt sorununa ilişkin barışçıl ve demokratik çözüm projemi sürdürmek istiyorsam, bundan vazgeçemem. Böyle bir bağlılık, eleştirel fikir tarafından yönlendirilmeli; yıkıcı değil, yapıcı olmalı.

Bana kalırsa, PKK, eleştirel aklın rehberlik ettiği demokratik söylem ve uygulama alanı olan sivil topluma yeterli özen göstermedi. Yoksa, kamusal ve entelektüel alanda hakikat tekeli kurmayı denemezdi. PKK'nın modern kamusal alanın demokratik doğasını, bununla ilişkili entelektüel söylem ve pratikleri yanlış anlaması büyük bir hata oldu. PKK, canlı ve etkili toplumsal bir hareket yarattı ama entelektüel bir hareket yaratmayı beceremedi. Bu PKK'nın ciddi bir eksikliği ve zayıflığı. Bunu biliyorlar ve entelektüel kamusal alandaki tekelci yaklaşımlarından vazgeçemeden durumu düzeltmeye çalışıyorlar. PKK, aktif sivil toplumun en temel gerekliliğin demokratik kamusal bir zemin ve canlı kültürel alan olduğunu fark

etmeli. Bu kamusal alanı desteklemeli ve bağımsızlığını teşvik etmeli. Güçlerini, sivil toplumun özerkliğinden almaya çalışmalı. Bu sivil toplum yasal ve yasadışı şiddete karşı güçlü bir bariyer olabilir.

Bugün Kürt entelijensiyası üçe bölündü: PKK yanlısı bir azınlık, PKK karşıtı bir azınlık. Bu iki grup aktif ve sesleri çıkıyor. Ama bu iki azınlık arasında duran çok büyük bir çoğunluk var. Bu çoğunluk sessiz ve aktif değil. Kamusal alanda diğer iki azınlıkla yan yana gelmiyor. "Demokratik Kürt entelektüelleri" ismi verilmiş Kürt entelektüel azınlık, ikinci gruba ait. Onlara demokrat denmesinin tek sebebi PKK'ya muhalefetlerini açıkça dile getirmeleri. Bu nedenle, onlara verilen "demokrat" etiketi çok bariz politik sebeplerden kaynaklanıyor. Gerçekten eleştirel ve bağımsız olmak istiyorlarsa, sorunun değil çözümün parçası olmak istiyorlarsa böyle bir kimlikten vazgeçmeleri gerekiyor.

Sizce PKK bu konuda değişebilir mi?

- PKK kamusal alanın önemini, söylemini ile entelektüellerin bu alanın temsilcileri ve kültürel sürecin üreticileri olduklarını fark etmeye başladı. Bu fark edişin esas işareti televizyon ve yayıncılık başta olmak üzere medyaya yaklaşımlarından anlaşılıyor. Modern iletişimde görselin ve sesin önemini idrak ediyorlar. Bu eğilimin diğer kültürel alanlarda da yayılması muhtemel. Ama, daha önce de söylediğim gibi ilerlemeleri tekelci tutumlarından vazgeçmeye ne kadar hazır olduklarına bağlı. Eğer kültürel alandaki çalışmalarını demokratikleştirmez ve bu alandaki tekelcilikte ısrar ederlerse yukarda bahsettiğim çelişkili durum devam eder ve gelişmelerini engeller.

'İngiliz diplomat, Türkiye'nin Kürt meselesinde daha cömert olmasını beklerdik, dedi'

Kürt hareketinin geleceğini nasıl görüyorsunuz? Farklı bölgelerde 4 özerk yönetimler mi olacak?

- Bunu söylemesi zor çünkü politika tahminle yapılacak bir iş değil. Ama şunu güvenle söyleyebilirim ki Türkiye'deki Kürt meselesi demokratik yollarla ve barış içinde çözülürse, bunun önemi Irak

Kürdistanı'ndaki KRG'den çok daha büyük olacak. Türkiye'de yeni politik güçler, yeni bir politik dil ve demokratik gelişme için yeni bakış açıları oluşacak. Türkiye'de demokrasiyi sağlamlaştırmak, gelecek nesiller açısından demokratik devrimden az kalır bir şey olmayacak. Bu gelişme için kilit nokta, Kürt meselesini Türkiye'deki demokratik sürece geri getirecek siyasi irade ve stratejik düşünce. Siyasi karar mercileri, bunu başarabilmek için sevmeyecekleri, hatta nefret edecekleri insanlarla uzlaşmak için ahlaki cesarete ve siyasi iradeye sahip olmalı. Ama burada siyasetten bahsediyoruz ve biliyoruz ki siyasette aşk ve nefretin kendine has anlamları vardır.

ABD, özerkliği destekler mi?

- ABD, bölgenin değiştiğinin, Sovyetlerin artık olmadığının ve soğuk savaşın sona erdiğinin farkında. ABD'nin politikaları ve karar mercileri Türkiye ve ordusunun bölgedeki rolünün değiştiğinin farkında. Kanaatime göre, ABD Orta Doğu'nun siyasi haritasındaki değişikliklere neden olacak politik süreçlere katılmaya hazır değil. ABD, Kürt bölgesinin hiçbir zaman herhangi bir kısmında kurulacak bağımsız Kürt devletini desteklemez. Ancak, bölgedeki, özellikle de Türkiye'deki Kürt meselesinin demokratik çözümünü memnuniyetle karşılar.

Şimdiye kadar desteklediğine tanık olmadık. Ne değişti?

- ABD, Türkiye'nin ardından "terörizm" etiketini benimsedi ve Kürt direnişi ile PKK'yı tanımlamak için kullandı. Ama bu daha çok kendi yetki yasal ve politik sınırları içinde Türk politikasının özerkliğini, tanıma ve saygı duyma ve dayanışmanın sonucu yapılan bir jestti. Türkiye bölgede yakın bir müttefik. Hatta NATO'ya daha yakın askeri müttefik. Eğer Türkiye'deki mevcut ordu-güvenlik ve siyasi durumlar değişirse, Kürt toplumsal hareketine dayatılan kimlik ve zarar veren bu etiket de değişime uğrar. Bir örnek vermek gerekirse, seneler önce İran'da Şah rejimi hüküm sürerken, The Organization of the Mujahedion of İran (Sazemane Mujahidine Xalge İran) isimli silahlı, İslamcı-sosyalist bir örgüt vardı. Devlete karşı silahlı mücadele ilan eden bu örgüt, Amerika'nın İran'daki mülklerine ve personeline saldırdı. ABD'nin siyasi ve askeri personelini

öldürdükten sonra ABD, bu gizli örgütü terörist ilan etti. Ama İslam Devrimi'nden 30 yıl sonra, bu örgüt İran'daki İslam rejimine karşı çıkan silahlı muhalefetin aktif bir üyesi oldu. Avrupa Birliği bu örgütü terör listesinden çıkardı. ABD de örgütü terör listesinden çıkarmayı aktif bir şekilde düşünüyor. Yani, bütün kimlikler iktidar tarafından yaratılıyor ve yine onun tarafından değiştiriliyor. Bunda şaşırtıcı bir şey yok. ABD, Türkiye'de demokratik dönüşümü kolaylaştırmak için PKK'ya da aynı şeyi uygulayabilir.

Bence, Amerikalı ve İngiliz diplomatlar, Kürt meselesinin Türkiye'de ele alınış biçiminden memnun değil. Yıllar önce İngiliz bir diplomat "Türkiye'nin bu konuda daha cömert olmasını beklerdik" demişti. Sanırım, Amerikalılar, dayatılan kimlik ve PKK'yla ilgilenmesi için Türkiye hükümetinden işaret bekliyor.

ABD, PKK'yı kâğıt üzerinde bir terörist örgüt olarak mı görüyor?

Evet, şimdi öyle görüyorlar. Ama terörist demeye devam edip etmeyecekleri, Türkiye ile ilişkilerine ve Türkiye'nin Kürtlere ve Kürt meselesine karşı tutumuna bağlı. Yoksa PKK, Amerika'nın milli veya küresel çıkarları için ne ifade ediyor ki? Bazıları ABD'nin Irak Kürdistanı'ndaki politik temsilcileri ile Kandil dağlarındaki PKK liderliği arasında direk bir iletişim olduğunu söylüyor. Bunun doğru olup olmadığını bilmiyorum, sadece Irak Kürdistanı'ndaki bağımsız kaynaklardan aldığım bilgileri tekrarlıyorum. Ama okuduklarımdan da yola çıkarak, bunun doğru olmasına şaşırmam. ABD, PKK'nın neden orada olduğunu, planlarının ne olduğu ve Türkiye'deki Kürt sorununun çözümüne ilişkin planlarını gerçekleştirmelerinin koşullarından emin olmak için görüşüyor olabilirler. Ancak, bu benim tahminim. Bence, ABD'nin PKK'ya ilişkin bağımsız bir politikası yok, zaten buna ihtiyacı da yok.

'Türkiye Suriye ordusunun Esad'ı yüzüstü bıraktığını görmek için çok istekli'

Orta Doğu yeniden şekillenirken, ABD Kürt hareketini görmezden gelebilir mi?

Suriye'deki Kürtler, ABD'ye değil; Türkiye'nin PKK'ya yönelik politikalarının devamına ilişkin ciddi bir meydan okuma yaratıyor. Türk hükümeti, Suriye krizine oradaki Kürtlerin büyük rol oynamasına izin vermeyecek, hatta mümkünse onları marjinalize edecek bir çözüm yolu istiyor. Bu yüzden Türk hükümetin hızlı bir çözüm için bu kadar ısrar ediyor. Türkiye, Esad sonrası Suriye'ye istikrar getirecek güvenli bir alternatif için aracılık etmeyi deniyor. Böylece, Türkiye çevresindeki sınır bölgeler hükümet kontrolü altında ve güvende olacak. Bu alternatifin seçiminde iki ana hesap yapılıyor. İlk hesap, Kürtlerin hükümette olabildiğince az rol oynaması üzerine yapılırken; ikincisi, Suriye ordusunun da parçası olduğu merkezileşmiş güçlü bir hükümet altında Suriye politikasının istikrara kavuşması üzerine yapılıyor. Böylece sınır bölgeleri, PKK başta olmak üzere Kürt kuvvetlerinin operasyonlarına açık olmayacak.

Böyle bir anlaşmada taraflar kim olur?

- Türk hükümeti, Suriye ordusunun Esad ve Baas hükümetini yüzüstü bıraktığını görmek için çok istekli. Eğer, Suriye ordusu Esad'a sırtını dönerse, ülke geçiş dönemindeki Mısır gibi olur. Ve ordu politikanın kontrolünü elinde tuttuğu müddetçe, Suriye politikası güvende olur. Ama Suriye ordusu henüz desteğini Esad'dan çekmedi. Ordu içerisinde bazı bölünmeler baş gösterse de henüz bu ayrışmaların derinliği, rakamları ve önemleri belirleyici değil. Ne olacağını bu yılın sonunda göreceğiz.

‘Hiçbir devlet Suriye’de özerk, radikal sol bir Kürt yönetime müsamaha etmez’[66]

Merkezi üssü kuzey Suriye'de bulunan, Kürdistan İşçi Partisi (PKK)'nin bir kolu olan Kürt Demokratik Birlik Partisi (PYD)'nin amacı kuzey Suriye'de özerk bir Kürt bölgesi yaratmak ise, parti hata yapmaktadır, diye söylüyor konuyu yakından takip eden bir analist.

Bugün Irak'takine benzer özerk bir bölge yaratılacaksa, hem bölgesel hem de uluslararası topluluktan dış destek ve tanınma gerekir, diye söylüyor İstanbul'da Boğaziçi Üniversitesinde Sosyoloji bölümünde modern sosyal ve siyasal teori derslerini veren Profesör Abbas Vali. "Bugünkü koşullarda bölgede ya da dünyada hiçbir devlet radikal sol kanat politikalarını güden özerk bir bölgeye müsamaha etmeyecektir."

Profesör Vali bununla genelde PKK ile yakından ilişkisi bulunulduğuna inanılan PYD'ye işaret etmektedir. Türkiye, şayet PKK bağlantılı gruplar kuzey Suriye üzerinde kontrol sağlayarak, Türkiye'nin güvenliğini tehdit ederlerse, Suriye'ye askeri müdahale-

66 Yonca Poyraz Doğan, *Today's Zaman*, 02.09.2012, İngilizceden çeviren: İbrahim Bingöl

de bulunacağı tehdidinde bulunmuştur. PYD, Kürdistan Bölgesel Hükümetin (KBH) lideri Mesud Barzani'nin arabulucu çabalarıyla Kuzey Suriye'de son zamanlarda oluşturulan ittifakın bir parçasıdır. Kürt Ulusal Konseyi (KUK- KNC) olarak bilinen bu ittifak Temmuzda, Suriye kuvvetleri, ülkenin daha merkezi bölgelerinde Suriyeli muhaliflerle girdikleri yoğun çatışmalar yüzünden büyük oranda bu bölgeden çekildikten sonra Türkiye-Suriye sınırı boyunca Kürt şehirlerini yönetmeye başladı.

PYD lideri Saleh Mohammed Muslim yakın zamanlarda Uluslararası Ortadoğu Barış Araştırma Merkezi ile yaptığı bir röportajında silahlı milis güçlerinin Türkiye'ye karşı hiçbir silahlı girişimde bulunmayacaklarının garantisini verdiğini ve Türk dışişleri bakanı Ahmet Davutoğlu'yla görüşmeye her zaman hazır olduklarını söyledi.

Sorularımızı cevaplandıran Vali konuyu ayrıntılı olarak anlattı.

Suriye'nin PKK'yi kullanarak Türkiye'yi istikrarsızlaştırmaya ne diyorsunuz?

- Sanırım bu soruna farklı bir açıdan yaklaşarak, Suriye'deki bugünkü siyasi krizin neden Türkiye siyaseti üzerinde istikrarsızlaştırıcı bir etkisi olduğunu söylememiz gerekir. Bana göre bu büyük ölçüde Türkiye'deki hükümetin Suriye ile ilgili özerk bağımsız bir siyaseti uygulayamamasından ya da uygulamak istememesinden kaynaklanıyor. Bir başka deyişle Türkiye'nin bugünkü Suriye krizine yönelik konumunun ana belirleyici ya da belli başlı belirleyicilerinden biri hükümetin genelde Türkiye'deki Kürt sorunuyla özelde ise PKK ile olan ilişkisiyle belirlenmektedir. Sanırım bunun, Türkiye'nin düşünce üretme ve siyaset oluşturma stratejisi üzerinde olumsuz bir etkisi olmuştur. Geçmişte, Türkiye komşu ülkelerdeki Kürtlerle ilgili politikasına önem vermediğinde ya da ikinci plana koyduğunda bundan zarar gördüğüne tanık olduk. Şimdi uzun bir dönemden sonra Türkiye'nin KBH ile Türkiye'deki Kürt sorunuyla doğrudan etkilenmeyen özerk bir ilişki geliştirmeyi başardığını görebiliyoruz. Eskiden Türkiye her zaman KBH'ye Türkiye'deki Kürt sorununun bakış açısından yaklaşıyordu. Sanırım benzer bir

hata da Suriye ile ilgili yapılıyor. Bu durum da Türkiye'yi, Suriye'deki Kürt bölgesinin güvenliğinin Türkiye'nin Suriye ile ilgili siyaset üretmesinde belirleyici bir faktör olmasa da egemen bir faktör haline getirdiği bir konuma sokuyor, yani Suriye'nin Kürt topraklarında özerk bir bölgenin oluşumunu önleyecek bir durumu ya da bu özerk oluşumu engelleyemezse, Kürt kuvvetlerden oluşacağı ama PKK'nin kontrolünde olmasın diye PYD'nin egemen olmayacağı bir koalisyonla yönetileceği bir konumu elde etmeye çalışıyor Türkiye.

Bu arada Barzani Erbil'de Kürt muhalif gruplarlar bir toplantı düzenledi.

- KHB bunu yapmakta istekli davranıyordu çünkü Suriye Kürtlerinin bazı taleplerini elde etmeye olanak sağlayacak ve oradaki durumu kaosa sokmamayı gerçekleştirecek bir tür kriz yönetme ve kontrol etme mekanizmasını gerçekleştirmek istiyor. Bu bölgede kaos ve savaş KHB'ye de zarar veriyor. Bu yüzden Barzani-ve KHB-onları, yaygın olarak PKK ile yakından ilişkisi olduğuna inanılan PYD de dahil 12 tane Kürt siyasi parti ve örgütlerini içine alan bir KUK'u oluşturmaya teşvik etti. Bu girişimin arkasındaki düşünce KUK'un, içinde üyelerinin birleşik bir güç altında birlikte çalışarak böylelikle kendi içinde tek başına bir egemenlik ve tekçiliği bertaraf ederek, siyaset üretmede ve karar almada eşit statüye ve haklara sahip olacakları bir koalisyon olan özerk bir organ olacağına ilişkindi. Bunun da nedeni onların PYD'nin görece daha büyük ve daha güçlü olduğu, dolayısıyla Konseye egemen olacağını biliyor olmalarıdır. Teorik olarak düşünce böyleydi ama besbelli ki bu pratikte işlememiş gibi görünüyor.

KHB, PKK'ye karşı mı durmak istiyor?

- KHB'nin PKK'ye karşı durmak istediğini sanmıyorum. Böyle yapmamak akıllılık olur. KHB PKK'yi kontrol altına almak istiyor. Onlar [KHB görevlileri] bütün Kürt kuvvetlerinin üzerinde anlaştığı birleşik bir programa sahip olmanın önemli bir faktör olacağına inanıyorlar. Suriye'de Baas rejimi yıkıldıktan sonra ortak bir eylem programı uygulamaya konulabilir ve başarıya ulaşılabilir. Kanım-

ca böyle bir program kaderi Esad'dan sonra siyasal düzenlemelere bırakılacak bir bölgesel özerklik biçimi pekâlâ mümkündür. Sanırım, PKK KHB'nin Suriye için uygulamaya koyduğu bu türden bir düzenlemeye görmek istemiyor. Bu da PKK'nin bu türden düzenlemelerin bir bakıma orada Türkiye'nin çıkarlarını destekleyecek bir girişim olmasından şüphelenmesinden kaynaklanıyor. Tekrar sorunuza dönersek...

Gelelim Suriye'nin PKK'yi kullanarak Türkiye'yi istikrarsızlaştırma sorusuna...

- PYD ile Esad hükümeti arasında bir anlaşmanın olduğuna ilişkin söylentiler var. Açıktır ki bu anlaşma şöyle olmuştur: Esad rejimi geri çekilmeyi, kuvvetlerini Kürt bölgesinin bazı stratejik yerlerinden boşaltmayı ve bu yerlerin yönetimini tümüyle buradaki Kürt kuvvetlerine, esasen PYD'ye vermeyi kabul etmiştir. Bu siyasetin arkasındaki düşünce o bölgedeki Türk egemenliğine temelden karşı olacak ya da Türkiye'den doğrudan bir askeri müdahale durumunda tampon bir bölge ya da caydırıcı bir güç olarak hareket edecek idari bir yapı yaratmaktır. BBC ve El-Cezire'de yayımlanan haberler bu görüşü doğruluyor. Haberlere göre bu bölgelerde idare tümüyle bu kuvvetlerin eline geçmiştir ama Esad'ın askeri kuvvetlerinin bölgeyi terk etmemiş oldukları da vurgulanıyor. Esad kuvvetleri sadece garnizonlarına çekilmiş, ülkedeki gelişmeleri izleyip bekliyorlar. Dolayısıyla bu, eğer BBC ve El-Cezire haberleri doğruysa, Esad'ın askeri kuvvetleri bölgenin denetimini tümüyle PYD'ye bıraktığını katiyen göstermez. Türkiye medyasında Suriye'deki hükümet tarafından verilen bu tür tavizler karşılığında, PYD de PKK'den Türk hükümetine karşı askeri eylemliliklerini yoğunlaştırmalarını isteyerek buna karşılık vereceğine dair bir görüş var. PKK'nin Türkiye içindeki askeri eylemlerindeki bugünkü artışı ve faaliyetlerindeki bu kabarmayı bu basit mantığa bağlamayı, olanaksız olmasa bile, zor buluyorum.

Niçin?

- Sanırım, sadece bu, bu özel meseleyi açıklamaya yetmez. Sa-

nırım PKK'nin içinde Kürt sorununu bu hükümetle etkili bir şekilde çözmeye yönelik yeteneğiyle ilgili olan inancın yitirildiğine dair güçlü bir eğilim var. Bu eğilim zaten Türk hükümetinin Kürt sorunu çözme konusunda ciddi olmadığına inanmadığı gibi, Doğu'da iktidar partisinin seçim çıkarlarını pekiştirme ve daha da sağlamlaştırmak için bunu kullandığına inanıyor. Türkiye siyasetinde Kürt sorununun araçsal kullanımının uzun bir geçmişi vardır. Bütün Türk iktidar partileri ve hükümetleri bunu kullanmıştır ve bu hükümet de değişik bir biçimde de olsa bu kötü ve ters tepen siyaseti kullanmaya devam etmektedir. PKK önderliğindeki egemen eğilim tamamıyla bunun farkındadır ve bu farkındalık bütün yeni durumlarda onların siyasal hesaplarını biçimlendiriyor. Suriye krizi ile yaratılmış olan bu koşulların bu ışık altında görülmesi gerekir. PKK her zaman önceliği kendi çıkarlarına vermiştir. Başka çıkarları -mesela İran hükümetinin ya da Suriye hükümetinin ya da başka etmenlerin çıkarlarını- kendi çıkarlarıyla birleştirdiklerinde, bunu ancak ve ancak bu çıkarların kendi çıkarlarıyla örtüştükleri ya da kendi çıkarlarını daha da ileriye götürdükleri oranında ve önderlikteki egemen güç bu siyaseti ya da yeni taktiksel bir atılımı desteklerse yaparlar. Bana göre bugün PKK'nin önderliği içinde bu hükümetle yapılan gizli müzakerelerin sonuç vermeyeceğini ve tümüyle beyhude olduğuna inanan önemli bir güç vardır. Bu yüzden hatta PKK'nin bugünkü durumdan yararlanmak için askeri eylemliklerini artırdığına karar vermiş olduğunu söylemeden geçemeyebiliyor insan. PKK, hükümetin Suriye konusundaki açmazını görmesi ve hükümetin kendi adına vekâlet edecek etkili bir güç bulamaksızın gün geçtikçe Suriye'deki derin sistemik krize saplanıp kalmasını umması onu teşvik etmiştir.

PKK'nin içindeki ılımlı güçler son zamanlardaki şiddet artışındaki tırmanmayı sessizce izliyor gibi görünmektedirler.

- Kuşkusuz PKK önderliği içinde dolaylı gizli müzakerelerin devam etmesine inanan daha ılımlı güçler vardır. Bir bütün olarak ele alındığında hükümetin tavrı, özellikle sivil temelde yakından gözlenmektedir. Burada bir yandan hükümet Doğu'da bir üniversitede

Kürt çalışmalarını kurarak, hatta son dönemlerde sınır bir düzeyde de olsa Kürt dilini okul müfredatına sokabilme yeteneğini de göstererek Kürt topluluğuna tavizler veriyor, diğer yandan ise de açıkça muhalefeti kışkırtan, hatta insan diyebilir ki bütün alanı PKK ile Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) arasında siyasal ve ideolojik savaş alanına çeviren siyaseti güdüyor.

Nasıl yani? Detaylandırabilir misiniz?

- Bu ideolojik ve kültürel savaş Kürt toplumunun ve bölgedeki Kürt oylarının kontrol altına alınmasına yöneliktir. Bu savaş egemenlik için ve bölgenin kontrol almasına yöneliktir. Sivil egemenlik alanındaki bu çatışma AK parti hükümetinin, iktidar partisinin siyasal nüfuzunu pekiştirmek ve artırmak için halkın İslami inançlarına ve eğilimlerine başvurması ve onları kullanmasına yönelik girişimleriyle hızlanmıştır. Denilebilir ki askeri savaş alanında yumuşak savaş ile sert savaş el ele gitmektedir. Bunlar birbiriyle yakından ilişkilidir. Kürtler bana Kürt topraklarındaki hükümetin kendi ideolojik nüfuzu altındaki bölgelere iltimaslı davrandığını söylemektedir. Diyarbakır'daki bilgili insanların bana dediklerine göre hükümetin neredeyse Diyarbakır'ı bir bütün olarak terk etmiştir çünkü Kürt muhalefetiyle süren bir muharebe var. Hâlbuki mesela Mardin gibi başka yerler ekonomik ve kültürel açıdan kayrılmaktadır. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda denilebilir ki Kürt sorunu yeni bir aşamaya girmiştir. Artık Kürt sorunu sadece Kandil dağlarından gelen askeri çatışmaların askeri-güvenlik alanında değil, sivil temelde de tanımlanmaktadır. Bana göre ana muharebeler şimdi kültürel ve ideolojik alanlarda sivil temelde yaşanmaktadır. AK Parti PKK'yi/savaşan Kürtleri Kürt topluluğundan/savaşmayan Kürtlerden ayıran, artık tutmayan eski bir siyaseti sürdürmektedir. Ancak geçmişte devletin resmi ideolojisi, sadece savaşan Kürtlerin değil, savaşmayan Kürtlerin büyük çoğunluğunun da muhalefet ettiği saldırgan bir laik Kemalizm idi. AK Parti şimdi savaşan güçler ile savaşmayan topluluk arasında ayrım koyan bir siyaseti izliyor ama aynı zamanda iki yönlü siyasetle saldırgan bir ideolojik ve kültürel bir savaş sürdürüyor: Bunlardan biri İslamı

kullanarak Kürt halkını onların dini inançlarını ve dinlerini ön plana çıkararak onların kalplerini ve beyinlerini kazanmaya yönelik verilen bir savaştır. Diğeri ise "Anadolu burjuvazisinin" AK Parti'ye olan desteğini kazanmak ve bu desteği pekiştirmek için serbest yerel ve bölgesel pazarları genişleterek ve kâr marjını artırarak neoliberal iktisadi politikaları ilerleterek iktisadi alanı kontrol etmeye yönelik verilen savaştır.

Yeniden Suriye bağlantısına dönersek, PYD eylemleriyle ilgili başka ne söylersiniz, mesela sonunda Türkiye'nin kendisine karşı bir tehdit olarak düşündüğü özerk bir bölge yaratmaya çalışması gibi?

- Bu bakımdan PYD hakkında başka söylenebilecek iki şey var. Bugünkü koşullarda eğer amaç Suriye'de özerk bir Kürt bölgesi yaratmaksa, o zaman bu amacı gerçekleştirecek temel kuraldan sapılarak, hata yapılmaktadır. Eğer bu özerk bölge şimdi Irak'takine benzer bir bölge olarak yaratılacaksa, bölgesel ve uluslararası topluluktan tanınma ve dış desteğe ihtiyaç vardır. Zira bu olursa Kürtlerin tek bir siyasal örgüt tarafından temsil edilecek birleşik bir cepheyi oluşturmaları gerekir. Irak örneği bize herkesin KYB ve KDP'nin temel farklılıkları olmasını bildiği halde, KYB [Kürdistan Yurtseverler Birliği] ve KDP [Kürdistan Demokrat Parti (Barzani'nin partisi)] birbirlerine karşı savaştığını, birbirlerinden adam öldürdüğünü ama Saddam rejimi çöktükten sonra KHB'nin başarısının onların KHB'nin adli ve siyasi çatısı altındaki birlikleri bağlı olduğunu ve bağlı olarak devam edeceğini göstermektedir. Ne kadar küçük olurlarsa olsunlar başka yasal örgütlemeleri dışarıda bırakarak egemenlik elde etmeye yönelik tekçi ve hegomonik tutumlar güdülürse, bu şimdi etkili olabilir ama uzun vadede Kürtler için zararlı olacak ve ters tepecektir. Kürtler eğer siyasal olarak farklı toplulukları geniş bir biçimde temsil edecek ılımlı birleşik bir örgütlenme oluştururlarsa, durumları daha iyi olur: Bu örgütlenme yasal temsilci bir güç olarak dış dünyayla, KHB aracılığıyla doğrudan ya da dolaylı olarak Türk hükümetiyle ve Suriye krizinin nihai çözümünde belirli roller oynayacak Arap güçleriyle iletişime geçebilecektir. Bu durumda, mesela Türkiye hükümeti, bu örgüt-

lenme içindeki PKK yanlısı partilerin aktif varlığından ötürü bu birleşik temsilci güç ile görüşmez ya da görüşmeye yanaşmazsa, o zaman müzakereler KBH aracılığıyla yapılabilir ama Türk hükümeti KHB'yi Suriye'deki krize yönelik bağımsız bir siyasetinin olduğuna ikna ederse, o zaman PKK yanlısı güçler KHB'nin niyetlerine güvenerek, onları Türk siyasetinin bir kolu olarak görmeyeceklerdir. Burada bu birleşik temsilci örgüt tarafından ileri sürülen taleplerin ılımlı ve demokratik olması gerektiğinin altını çizmeliyim. Bugünkü şartlarda bölgedeki ya da uluslararası arenadaki hiçbir devlet radikal sol kanat politikalarını güden özerk bir bölgeye müsamaha etmeyecektir.

Kürt sorununun çözümüne yönelik bir yol görüyor musunuz?

- Kürt sorununu çözmek için herhangi bir hükümetin en başta yapacağı şey PKK'yi Türkiye'de belirli bir seçmeninin olduğu yasal siyasal bir güç olarak tanımaktır. Bu, bu örgüte mevcut demokratik siyasi sürece katılmaya olanak sağlayacak ilk adım olacaktır. Ancak bu tanıma farklı biçimlerde olabilir. Farklı kanallar aracılığıyla doğrudan da dolaylı da olabilir. Siyasi bir örgütle açıktan oturup müzakere yaptığınız zaman, bu, sizin onun temsili olan siyasal bir güç olduğunu kabul ettiğiniz anlamına gelir, bu yüzden terörist yaftasını kullanmaya devam etmek herhangi bir hükümet için zor olacaktır. Bu yafta siyasi olmaktan çok duygusaldır. Böyle bir yaftalamanın kullanılması Türk siyasetine pahalıya mal olmuştur. Kürt sorununu demokratik siyasi süreçten, dolayısıyla hükümetin günlük siyasi gündeminden dışlamanın temel aracı olmuştur. Herhangi bir çözüm bu tanımayı getirecektir. Hatta BDP [Kürt yanlısı Barış ve Demokrasi Partisi] gibi aracı bir güç olsa bile, bunun nedeni BDP'nin demokratik siyasal duygulanım sürecindeki varlığı hükümetin iyi niyetine dayanmasındandır. Demokratik bir biçimde seçimle seçilmiş bir örgütlenme olmasına rağmen, hükümet onu durdurabilir, devletin güvenliğini gerekçe göstererek yargısal bir süreçle onun yasal varlığını sonlandırabilir, zaten geçmişte bu örgütün seleflerinin başına gelenlere hepimiz tanık olmuştuk. Kürt sorununun varlığının sürmesi Suriye'deki krizin şimdi; Irak'taki

krizin de yakın geçmişte gösterdiği gibi Türk devletine çok pahalıya mal olmaktadır: Her iki durumda da bu durum hükümetin özerk siyasal bir stratejiye sahip olmasına engel olup, Türkiye'ye büyük bedel ödetmektedir. Türkiye'nin bütün ulusal çıkarlarının tersine gelişen bir engel olmuştur.

Seçimden sonra ABD'nin İran'a karşı askeri eyleme geçmesini bekliyor musunuz?

- Hayır beklemiyorum. Cumhuriyetçiler kazansa bile, İran'a karşı topyekûn bir savaşa girişeceklerini sanmıyorum. İran'a karşı askeri bir harekât kazanılamaz, askeri strateji uzmanları bu konuda hemfikirler. Cumhuriyetçilerin haklı olduğunu söylemiyorum, özellikle de sözde neo-con'lar bunu yapacak kadar delirmediler, ama ABD'deki askeri strateji uzmanlarından çok İsrail'deki askeri strateji uzmanları ABD hükümetine bunun kazanılmayacak bir savaş olduğunu söylüyorlar. İsrail için İran'a doğrudan yapılacak bir saldırının genel maliyeti devasa olacaktır, özellikle de şu anda derin bir krizin eşiğinde olan ekonomisinin kırılgan yapısı göz önünde bulundurulduğunda iktisadi açıdan pahalıya mal olacaktır. Birleşik Devletler için de maliyet şu anda yaşadığı ekonomik krizle birlikte devasa olacaktır. İran Irak'tan dört misli büyüktür. 75 milyon nüfusu vardır ve bunun büyük çoğunluğu da gençtir. Irak ile sekiz yıl süren savaştan çıktıktan sonra askeri yapısını yeniden inşa etti. Doğrudur, etkili ve gelişmiş bir hava kuvveti yoktur ve bu yüzden de nükleer silahlanma konusunda bu kadar ısrarlı davranmaktadır. Kitlesel bir kara gücü kitlesel bir teritoryal gücü vardır. Bu yüzden İran'a yapılacak bir saldırı askeri açıdan gerçek bir felaket olur, bölgede Batı çıkarları için uzun vadede stratejik bir intihar bile olur. Dolayısıyla sağcı Cumhuriyetçiler ABD yönetimini kazansalar bile ABD politikası temelde değişmeyecektir ve bu durum devam edecektir. Yaptırımlar, özellikle banka sektörünü ve petrol ihracatlarını içine aldıklarından beri oldukça etkili olmuşlardır. Bu yaptırımların bir sonucu olarak İran petrol üretimi önemli oranda düşmüştür ve İran'ın mali piyasalara ulaşması kayda değer oranda düşmüştür. Bu durum böyle devam ederse İran'da memnuniyetsizliğin artması

pekâlâ mümkündür. Sanırım daha fazla yaptırım uygulayıp baskıyı artırmakla umulan da budur. Bu memnuniyetsizlik pekâlâ ilkin tek tük, sonra yaygın bir şekilde patlak verebilir ancak sonuçları değişik faktörlere bağlıdır.

Yeşil Hareket hakkında ne düşünüyorsunuz? Yeniden canlandırılabilir mi ya da farklı güçler ortaya çıkabilir?

- Yeşil Hareket, hareket olarak örgütlü değildi. İslami rejimi yıkmayı içeren belirli bir programı yoktu. Talepleri her ne kadar temelde demokratik talepler de olsalar karakter olarak reformistti. Ancak ne taleplerinin formüle edilişi, ne temsil ve ifade gücü belirli bir stratejik amacı olan örgütlü bir muhalefeti içeriyordu. Sosyal açıdan, büyük oranda modern kent orta sınıflarla sınırlıydı. İran'daki krizin devam etmesi büyük ihtimalle bu durumu değiştirecektir. Memnuniyetsizlik yayılırsa, hareket yeniden canlanırsa -öyle inanıyorum ki hareket ölmedi ama yoğun bir şekilde bastırıldığı için yer altına indi- kanımca yeniden canlanabilir o zaman bu kez çok farklı bir durum olacaktır. 2009'dan beri İran'da tanık olduğumuz önemli şeylerden biri İslamcı reformistlerin düşüşüdür, İslamcı reformistler -rejim içinde muhalefet oluşturan- etkin bir biçimde hükümetten atılmalarıydı. Bu önderlerden bazıları hapishanedeler, bazıları marjinal hale getirildi ya da susturuldu. İslami reformist hareketin kendisine gelince, bunlar meşru temsili güçlerini ve rejime karşı yükselen muhalefete önderlik yapma güçlerini kaybetmiştir. Bugün büyük oranda zayıflatılmış, umutsuz ve örgütsüz reformistler İslami rejimin ellerinde siyasi krizden çıkmak için kullanacakları, geriye kalan birkaç önemli karttan birisini oluşturmaktadırlar ve sanırım rejim, Amerikan seçim sonuçlarını beklemektedir. Eğer seçimlerden sonra İran'a karşı Amerikan politikasında herhangi bir değişiklik olmazsa, İran rejimi İslamcı reformist şahsiyetleri yeniden geri getirmeye başlayarak, onları 2013 Temmuz başkanlık seçimini kullanarak iktidar bloğuna sokacaktır. Hükümet böyle yapmakla, Batı'yı bu sert sıkı kontrol ve baskı döneminin biteceğine ve 1997'de olduğu gibi kendini kanıtlamış dinsel İslamcı reformistler tarafından yönetilen ılımlı bir hükümetin geleceğini göreceğimize ikna etmeyi umuyor.

Ancak önemli olan insanların 2009 Haziranından beri bu seçeneğe olan güvenlerini kayda değer bir oranda yitirmiş olmalarıdır.

İran'ın son zamanlarda 70'dan daha fazla üniversitede kadınları lisan derslerine girmekten men eden kararı konusundaki düşüncelerini nedir?

- Bu, Yüksek Öğretim kurumlarını kontrol altında tutmanın onları rejimi desteklemek ve güçlendirmek için etkili birer ideolojik aygıtlar olarak kullanmaya yönelik büyük bir stratejinin bir parçasıdır. Bu rejim üniversitelerin her zaman muhalifliğin ve isyanın muhtemel merkezleri olmuş olduklarını ve hâlâ da olduklarının çok iyi farkındadır. 2009'dan sonra üniversiteler büyük oranda, üniversite öğrencilerinin ve bazı öğretim elemanlarının Yeşil Hareket içinde oynadıkları çok önemli rollerinden dolayı İslami rejimin baskısının odak noktası haline geldiler. Şimdi hükümetin üniversiteleri İslamlaştırma politikası var. Rejimin lideri demokratik muhalefetin yaygınlaşmasından hemen sonra Sosyal ve Beşeri Bilimlerin İslam karşıtı bireyler ve İslam karşıtı düşünceler ürettiğini, dolayısıyla değişmeleri gerektiğini ileri sürerek bu politikanın yürürlüğe girdiğini açıkladı. Bu yüzden üniversitelerdeki ders müfredatının değişmesini istediler ama şimdiye kadar bunu gerçekleştirmeyi başaramadılar. Bu başarılamadığı için öğrenci örgütlerinin tutarlığını altını oymak ve farklı ama muhalifleri bastırmanın birbiriyle ilişkili ağlarını kurmak için üniversitelere baskı yapmanın başka araçlarını aramaktalar. Dolayısıyla İslamlaştırma politikasının bir sonraki sırada olan şey cinsiyet meselesidir- sistematik bir devlet politikası olarak öğrenciler arasında cinsiyet ayrımcılığı yapmaktır. Bu siyaset ayrıca baskıyı meşrulaştırmak ve güçlendirmek için her zaman kullanılmakta olan İslamın bazı yorumlarıyla da desteklenmektedir. Bu cinsiyet ayrımcılığı dini bir gereklilikten çok, siyasal bir meseledir. Zira rejimin iktidar bloğu içindeki uyuşmazlığı yoktur. Bir yandan rejimdeki şahinler yüksek öğretimde bunu genel olarak uygulamak istiyorlar, diğer yandan ise, sivil hükümet içindeki -soğutulmuş orta sınıfları kazanmayı düşünen- unsurlar hükümetten bu politika konusunda alenen ayrılmaktadırlar. Sözgelimi yüksek öğretim bakanı cinsiyet ayrımcılığının hükümet politikası olmadı-

ğını tersine üniversitelerini bu şekilde yönetmeyi isteyen tek tek rektörler tarafından uygulanan bir politika olduğunu ve hükümetin onların işlerine karışmak istemediğini söylemektedir. Sanırım hükümet gitgide çok derin bir krizin içine girmektedir. Son iki yılda "düzgün giyinmeyen", yani türbanlarını gevşek bağlayan ya da aşırı makyaj yapan kadınlar sürekli olarak taciz edilmekte ve İslamcı ahlak zabıtaları tarafından gözaltına alınmaktadır. Kanımca İslami rejim bu türden baskıcı tedbirleri uygulayarak, ülkedeki modern orta sınıfa bir mesaj yollamaktadır. Mesaj şudur: Her ne kadar derin siyasi ve ekonomik bir kriz içinde olsak, ekonomi durma noktasına gelse, dış politika neredeyse tümüyle tedrice dönüşse, hükümet ülkeyi yönetemez duruma gelse de, düzeni sürdürmek için hala etkili bir biçimde baskıyı uygulayabilir ve şiddeti kullanabiliriz. Cinsiyet ayrımcılığı politikası ve kadınların belirli üniversitelere ve derslere girmelerini engelleme bu bağlamda görülebilir.

'Silahsızlanma iyi planlanmazsa PKK radikalleşir'[67]

Neden?

İranlı bir Kürt olan Prof. Abbas Vali, Kürt siyasi hareketi, Kürt milliyetçiliği ve sosyolojisi konularında uzman bir sosyolog, bir siyasi teorisyen. 2005'te KRG'nin (Kürt Bölgesel Yönetimi) davetiyle Erbil'e gidip Kürdistan Üniversitesi'nin kurulmasına önayak olmuştu. Dört yıldır da Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde eğitim veriyor. Vali ile hem Imralı süreciyle hız kazanan PKK'nın silahsızlanması meselesini hem de bölgedeki Kürtlerin yapısını konuştuk.

Başbakan Erdoğan "Imralı beklediğimiz adımları atıyor. Bu da silahsızlanma" dedi. Kısa vadede nasıl adımlar söz konusu sizce?

- Başbakan Erdoğan kendi perspektifini ve talebini ortaya koyuyor bu sözüyle. Bunun hayata geçmesi tek müzakereci olan Öcalan'ın PKK üzerindeki etki gücüne bağlı. Fakat bana göre burada dikkat edilmesi gereken bir husus var: PKK'nın Kandil'deki yönetim kadrosu sürece mutlaka dahil olmak istiyor. Bunu üstü kapalı biçimde defalarca dile getirdiler. Elbette Öcalan'ın Kandil üzerinde

67 Ezgi Başaran, *Radikal gazetesi*, 04.02.2013

etkisi var ama bu etki Türkiye devletinin vereceği tavizlerle doğru orantılı biçimde artıp azalabilir.

Biraz açar mısınız?

- Kandil hayata geçebilecek somut adımlar görmek istiyor, çünkü yönettikleri gerilla güçlerine karşı sorumlulukları var. Onları ikna etmek zorundalar. Eminim Öcalan da bunun farkında.

Kandil'in ikna edilmesi için gereken nedir?

- Silahsızlanmanın birkaç yolu var. Ikna için gerekli olan onurlu bir silahsızlanmadır, aksi halde hareket radikalleşir. Silahsızlanmanın ardında somut ve sivil bir plan ortaya konmalıdır.

Türkiye'deki PKK güçlerinin sınır dışına çıkması ilk etapta doğru bir adım mı?

- Olabilir ama orta vadede son derece yetersizdir. Öcalan ilk etapta silahlı güçlerin Türkiye dışına çıkıp dağa çekilmesi yönünde bir açıklama yapacaktır ki bu hiç de zor değildir. Hatırlayacaksınız, bu daha önce yapıldı. Öcalan tutuklandığında silahlı güçlerin büyük bölümü Türkiye dışına çıktı. Fakat sonra ne oldu? Devlet gerekli adımları atmadı ve PKK geri döndü. Bunu yeniden yaşamamak lazım.

Bunun için Öcalan ne yapacak?

- İkinci bir açıklama. Müzakere sürecine bağlılığını ve devletin iyi niyetine inancını ifade edecek. Bunun ardından silahsızlanma süreci bir plana oturtulacak. Fakat bu son derece karmaşık bir süreçtir.

Ne gibi?

- Şunun çok iyi anlaşılmasını istiyorum: Silahsızlanma askeri değil, siyasi bir meseledir. O nedenle siyasi altyapısının hazırlanmış olması gerekir. Örneğin, silahsızlanmayı denetleyecek güç kim olacak? Silahları PKK'dan kim, hangi koşullarda teslim alacak? Silahlar tam olarak nerede alınacak? Sonrasında silahlı güçler ne yapacak?

Avustralya'ya ya da başka bir ülkeye iltica etmeleri gibi bir opsiyona nasıl bakıyorsunuz?

- PKK, Avustralya'ya gitmek için savaşmadı 20 yıldır, bunu unutmayın. Niye gitsinler? Isteseler şimdi de giderler. Hayır, onlar barış sürecinin bir parçası olmak isteyecek. Aktif bir güç olarak.

Barzani silahsızlanmayı denetleyecek güç olabilir mi?

- Barzani ve uluslararası bir kurul bu işi yapabilir. PKK'nın silahlarını Barzani gibi bir Kürt liderine teslim etmesinin daha kolay olabileceğini düşünüyorum. Ama yine bu noktada hangi şartların öne sürüleceği çok önemli.

Kandil'e mi?

- Elbette. Eğer devletin öne süreceği koşullar Kandil'in tamamı tarafından benimsenmezse, hareket içinde sözünü ettiğim radikalleşmenin yaşanması kaçınılmaz olur. Devlet, Öcalan'ın son derece hassas bir görev üstlendiğinin farkında olmalı ve ona yeterli manevra alanı tanımalı.

Manevra alanı derken?

- Onun üstüne çok fazla yük yüklemek, sıkıştırmak çok tehlikeli sonuçlar doğurur demek istiyorum. Devlet, Öcalan'la müzakere ederken, diplomasi sanatını öyle bir konuşturmalı ki, PKK yönetimi bir bütün halinde kalsın. Ve böylece Öcalan onları kontrol edebilsin. Aksi halde hareket içinde ayrışmalar ve kontrol edilemeyen güçler oluşur. Başbakan Erdoğan, Öcalan'ı öyle bir konumda tutmalı ki ve o konumu öyle açık bir şekilde göstermeli ki, Öcalan PKK'da tek bir çatı altında hareket edebilecek gücü bulmalı. Burada Başbakan Erdoğan'ın siyaset etme sanatı da test edilmiş olacak.

Öcalan'ın ev hapsine geçmesi ve müzakerelerin o şekilde devam etmesinden söz ediyorsunuz?

- Hayır, Kandil'in her adımdan haberdar edilmesinden. Onlara katiyen emrivaki yapılmamalı, endirekt yollardan müzakerenin aktörü haline getirilmeliler.

Sizce bugün Türkiye devleti Öcalan'ı doğru okuyabiliyor mu?

- Öcalan yıllar içinde bu harekete hem stratejik hem de teorik açıdan büyük derinlik kazandırmış bir liderdir. Talepleri Türkiye devleti için de kolaylıkla hayata geçirilebilir türdendir. Tabii eğer devlet köhne zihniyetini bir kenara bırakırsa... Bakın, Öcalan bugün söylediklerini 15 yıl önce de söylüyordu. Ben kendisiyle Özgür Politika dergisi için yazdığım bir yazının ardından, 1999'da, yani yakalanmadan kısa süre önce Italya'da buluşmuş, 5 saat süren bir konuşma yapmıştım. O gün de net bir şekilde bu sorunun askeri bir çözümü olmayacağını söylüyor, taleplerini sağlam ideolojik temellerle destekliyordu. Türkiye devletinin siyasi bir çözüme asla yanaşmamasından da çok mutsuzdu. Bugün gelinen noktayı yıllardan beri istiyor ve bekliyordu.

PKK bunun farkında mı?

- PKK Öcalan'ın gücünün farkında. O güç de sanıldığının aksine hapse girmesiyle perçinlendi.

Nasıl yani?

- Bakın, Öcalan'ı tartışmasız büyük önder yapan, Kürtler için onu bir kült mertebesine taşıyan aslında Türkiye devletidir. Devletin yanlış politikaları olmasaydı, PKK onu bu kadar yüksek bir mertebeye taşıyamayabilirdi. Öcalan hapse girmeden önce siyasi bir liderdi, bugün bir sosyal hareketin lideri. Dünyanın her yerindeki Kürtler tarafından da öyle görülüyor. Kürt entelijansyası ve siyasi aktörleri için Öcalan her zaman Öcalan'dı. Ama hapse girmesi onu tüm Kürt halklarının kabul görmüş liderlerinden biri yaptı. Bir siyasi önderi hapse atabilirsiniz ama bir hareketin önderini parmaklıklar ardına koyamazsınız. Koysanız bile hareket yaşamını sürdürür. Ki böyle olduğunu gördük. Eğer Türkiye, Öcalan'la müzakere etmeye 1999'da başlasaydı, çok daha zeki bir devlet gibi davranmış olacaktı. Demek istediğim; Öcalan'ın hapiste olması, onu zayıflatmadı. Söylemlerinden taviz vermesine de sebep olmadı. O zaten hep aynı şeyi söylüyor ve istiyordu. Sadece devlet bunu yeni yeni fark ediyor.

Kürt hareketini hangi şartlar tatmin eder? Örneğin valilerin halk tarafından seçilmesi demokratik özerklik talebinden feragat etmelerine kâfi olur mu?

- Ademi merkeziyetçiliğin şu aşamada yeterli olacağını düşünmüyorum. Çünkü tam değil, yarım bir çözümdür. Bir tür otonomi gerekli. Galler'de ve Iskoçya'da uygulanan şekliyle Kürt bölgesinin halk tarafından seçilmiş müstakil bir meclisi olmalı, Ankara'da da temsil gücü olacak bu meclis ülkenin genelini ilgilendiren iç ve dış politikalarda söz sahibi olmamalı. Hem genel bir vergilendirme hem de bölge için bu meclisin belirleyeceği başka bir vergi sistemi getirilmeli. Ve bu sistemde Kandil'deki PKK liderlerine de rol verilmeli.

Ne gibi?

- Bakın, on yıllardır Kürt kimliği için savaşmış kimseleri uzak ve güneşli bir yere gönderip emekli muamelesi yapamazsınız. Barış döneminde onlar da topraklarına dönmek ve faaliyet göstermek isteyecektir. Kim bilir belki Murat Karayılan, eğitimden sorumlu bir yönetici olmayı talep edecek. Yahut yerel yönetimde görev yapacak. Bunlar bugün size çok uzak gelebilir ama unutmayın; Ingiltere'nin zamanında terörist diyerek savaştığı Irlandalılar, bugün Kraliçe'yle el sıkışıyor. Olması gereken de bu.

İran Kürtlerinin şüphesi

İran ve Irak'ta Kürtler bu sürece nasıl bakıyor?

- İran Kürtleri sürecin başlamasından memnunlar ama Türkiye devletine şüpheyle bakıyorlar. Şüphenin ardında şu soru var: Devlet niçin şu anda bu süreci bu derece iteliyor, ardında nasıl bir motivasyon var?

Cevabı nedir?

- İran Kürtlerinin okuması şöyle: Suriye'deki karışıklığa karşı Türkiye önlem almak istiyor çünkü iki cephede birden savaşamaz. Ikinci bir okuma daha var: Bu süreci Türkiye devletinin bir kısmı

istiyor, bir kısmı ise karşı. Bu da süreci her an uçurumdan aşağı yuvarlayabilir.

İran Kürtlerinin PKK ile ilgili hissiyatı nedir?

- Destekliyorlar. İran'da, Irak'ta ya da Suriye'deki Kürtler, Türkiye'nin ve Türkiye'deki entelijansyanın anlayamadığı çok önemli bir bilgiyi sindirmiş durumda: PKK sadece bir siyasi örgüt değil, bir sosyal hareketin adıdır. Siyasi örgütü yok edebilirsiniz ama sosyal hareketiasla.

İran-Irak-Suriye Kürtlerinin siyasi açıdan farkı nedir?

- Kürt bölgesi bölünmüştür ve Türkiye, Suriye, İran ve Irak gibi dört farklı rejimin etkisi altındadır. Yıllar içinde bu ülkelerde Kürtler birbirlerinin siyasi ve sosyal taleplerine saygı göstermeyi öğrendi. Irak Kürtleri, Suriye ve belki Türkiye'deki Kürtlerin statü taleplerinin kazanılmasına yardımcı olabilecek güce sahip. Ama bunu yaparken Barzani önce kendi halkının menfaatlerini koruma güdüsüyle hareket edecek. Kendi konumunu tehlikeye atmaz. Bölgedeki Kürtlerle ilgili anlaşılmayan bir nokta var.

Nedir?

- Kürdistan, bir kısmı Türkiye'de, bir kısmı Suriye'de, bir kısmı Irak'ta, bir kısmı İran'da olan bir bölgedir. Tek bir dil, mezhep veya siyasi akım değildir onları bir arada tutan. Kürt kimliğidir. Kimlik nasıl tanımlanır? Birlikte yaşadığın 'öteki'ye göre. Örneğin İran'daki Kürtler için Kürt olmanın birinci göstergesi, Türkiye'deki Kürtler gibi dildir. Irak'taki Kürtler için etnisite. Çünkü Irak'ta 'öteki' Arap'tır. Dilleriyle ilgili bir sıkıntı yaşamamıştır Irak Kürtleri. Bu temel konuların dışında siyasi olarak birbirlerine çok da uzakta durmazlar.

Kürt aydınları modernleşmeye pozitifçe yaklaşıyor[68]

Fırat Aydınkaya: Bugün sizinle modernite ve modernitenin görünümleri üzerine konuşacağız. Modernite derken aşağı yukarı neden bahsettiğimiz belli. Fakat yine de modernite tanımları dönem ve ideolojik pozisyona bağlı olarak değişebiliyor. Geldiğimiz noktada modernleşmeye bir batılılaşma sosyolojisi olarak bakanlar var. Determinist bir kavrayışla bunu bir uygarlık metni olarak görenler de var. Tabi bu süreci kapitalizmin kuramsal diskuru olarak görenler de az değil. Daha başka bazıları da bu durumu doğal bir "toplumsal an" olarak görme eğiliminde. Batı dışı toplumların modernleşme pratiklerini yakından inceleyen biri olarak siz "moderniteyi" nasıl tanımlıyorsunuz?

- Bence moderniteyi birkaç cümlede tanımlamak zor. Çünkü modernite kavramı, çok yüzeyli ve birçok boyutu olan bir fenomene işaret eder. Ve tanımı da hangi boyutunu alıp üzerine yoğunlaşacağınıza bağlı olarak farklılaşacaktır. Örneğin moderniteye politik açıdan yaklaşırken bakacağınız olgular, ona kültürel olarak yaklaştığınızda bakacaklarınızdan oldukça farklı olacaktır. Tabiî ki

68 *Dipnot* Dergisi, Sayı: 1, Nisan-Mayıs-Haziran 2010, ss. 43-58. İngilizceden çeviren: Savaş Boyraz.

bu farklı olgular birbirleri ile bağlantı halindedir ve ortak bir zeminleri vardır. Belki de moderniteye farklı yaklaşımlardaki ortak zemin ve modernitenin farklı tanımları hakkında konuşmak daha faydalı olacaktır. Benim söyleyebileceğim kadarı ile bu ortak zemin şudur; modernite bir projedir. İnsan aklının diğer tüm faktörler üzerinde egemen olduğuna inanılan bir projedir. Modernite, aklın egemenliği projesidir. Aklın; hayatın politik, sosyal ve kültürel örgütlenmesine tercüme edilmesi gerektiğine inanır. Başka bir deyişle, hayatın politik, ekonomik ve sosyal örgütlenmesi rasyonalite ve insan aklı üzerine kurulmalıdır. İnsan aklı, tüm amaçların biricik amacıdır. Bir yandan bildiğimiz inançsal, dinsel tüm amaçların sonu olacak; diğer taraftan da kendi başına, açık uçlu, olasılıklar içeren ama sürekli olarak belirli bir varış noktasına doğru hareket edecek bir amaçsallık.

Modernlik elbette akıl, özellikle kantçı bir içerikle donatılmış eylemsel-aktif akıl işin içine karıştırılmadan anlaşılamaz. Fakat ben bahsettiğiniz aydınlanma mitlerinden umulan sonuçlara değinmek istiyorum. Modernliğin temel mimarisini ortaya koyan "akıl, ilerleme, özgürleşme" arasındaki zorunlu ilişkilerin zorunlu olarak kurtuluşu ortaya çıkaramadığını görmekteyiz. Buna dair ne söylemek istersiniz?

- Modernite, aklın gelişiminin "ilerleme"ye doğru olduğuna inanır. Bundan dolayı, akıl kavramı, tarihsel, sosyal ve politik ilerleme fikri ile de bağlantılıdır. Bunun yanında modernitenin temel kavramı temel prensibi olan "akıl" kavramı özel bir kavramdır. Çünkü bu kavramın, özgürlükle bağlantılı olduğu ve ona ulaşmaya çalıştığı kabul edilir. Bundan dolayı modernitenin "aklı"; "ilerleme" ve "özgürlük" kavramlarına ulaşmaya çalışan özel bir kavramdır. Ve işte bu nedenle modernite, söylemsel olarak (discoursively), yani modernitenin söylemsel yapısı itibari ile "aydınlanma" ile bağlantılıdır. "Aydınlanma"; "aklı", "özgürlük" ve "ilerleme" ile bağlantılandıran entelektüel felsefi bir projedir. Bundan dolayı modernitede ortak inanış, toplumun politik ve ekonomik olarak rasyonel örgütlenmesinin insanın tarihsel olarak özgürleşmesinin zeminini

yaratacak olmasıdır. "Aydınlanma" dönemi filozofları ve bu felsefeden ve felsefi amaçtan bu teorik yapıdan bir şekilde etkilenenlerin hepsinin eserlerinde bunu görebilirsiniz. Hepsi felsefi bir söylemin bakış açılarından, felsefi bir projeden bahsetmektedirler. İsterseniz Habermas'ın kullandığı şekli ile "felsefi söylem olarak modernite" diyelim. Hepsi, "ilerleme" ve "özgürlük" kavramlarını arzulayan argümanlar, felsefi söylemler kurgulamaktadırlar. Bu nedenle hepsinin fikirleri, felsefeleri, tartışmaları, teorik söylemleri bir şekilde "kurtuluş" (liberation) amacı ile bağlantılıdır. Ve bu "kurtuluş" ya tarihsel bir "ilerlemenin", ya belirli bir politik "gelişmenin" ya da felsefi bir tartışmanın sonucundadır. Ama her zaman bir "kurtuluş" vardır. Bu kurtuluş, "aklın" özgürlük ve ilerleme amacını gerçekleştirdiği noktadır. Bu tanımı uygularsanız, bunu Hegel'de, Kant'ta ve en açık şekli ile Marx'ta görebilirsiniz. Tüm Marksistler bu kurtuluş, tarihsel ilerleme, toplumun rasyonel örgütlenmesi, ekonominin gelişimi teknolojinin üretim güçleri vb. düşüncelerinin kendilerini "ilerlemeye" götüreceğine inanırlar.

Sorunuzla bağlantılı bir bakış vardır. Bu bakış da moderniteye karşı eleştirel bir duruş takınanların bakışıdır. Onlara göre modernitenin "akıl" üzerindeki ısrarı, "ilerleme" üzerindeki ısrarı ve "ekonominin, toplumun ve politik süreçlerin rasyonel örgütlenmesi" üzerindeki ısrarı tamamen belirli bir amaç uğrunadır. Ve bu amaç da egemenlik (mastery) ve hükmetme (domination) amacıdır. Modernite; bilgiyi, aklı, bilimsel bilgiyi ve aklı bir gücün hizmetinde kullanır ve bu rasyonel temelde örgütlenen bu güç bir egemenlik projesine doğru çaba gösterir. Bu egemenlik, hem doğa üzerinde bir egemenlik, hem de toplum ve toplumsal ilişkiler üzerinde bir egemenliktir. Bundan dolayı, bu tartışma, tarihsel bir gelişim ve birikimsel ilerleme olduğu gerçeğini reddetmez. Ama bu tarihsel gelişimin öncelikle bir "egemenlik" projesi ve bu projenin amacı olan hükmedişle bağlantılı olduğunu savunur. Bu nedenle, modernite ve onun toplumunun ekonominin vs. rasyonel örgütlenmesi vurgusunun "kurtuluşa" doğru gittiği düşüncesi ile terstir. Modernitenin "bir kurtuluş projesi" olarak yorumları, modernitenin "egemenlik ve hükmetme" projesi olarak yorumlarından farklıdır.

Oysa, modernitenin post-modern eleştirilerinde görülebilecek farklı bir yorum daha vardır. Bunlar, modernite, akıl, ilerleme, hürriyet, kurtuluş ve özgürlük kavramları arasında kurulmuş olan hattı sorgulayıp çürütmektedirler. Onlara göre, toplumun, ekonominin ve politik hayatın rasyonel örgütlenmesinin, toplumun ve politik alanın yönetiminde aklın kullanılmasının, özgürlüğe doğru gelişimimizi hızlandırdığına dair bir kanıt yoktur. Modernitenin "kapitalizm projelerinde", "komünizm projelerinde", "faşizm projelerinde" gösterdiği başarılara bakacak olursak "modernite" ve "kurtuluş" arasında farz edilen bağlantının asla var olmadığını görürüz. Ve eğer tarihsel ilerleme bağlamında söylemsel olarak bağlantılı bile olsalar sonuç gerçekte öyle değildir. Sonuç bunun tam tersinedir. Bundan dolayı, modernitenin post-modern yorumları, eleştirileri, modernitenin başından beri bir akıl ve kurtuluş projesinden çok bir "egemenlik" ve "hükmetme" projesi olduğu yorumu ile aynı istikamettedir.

Ama burada şunu da belirtmek gerekir; biz şu anda moderniteden "söylemsel bir biçimlenim" (discoursive formation) olarak bahsediyoruz. "söylemsel biçimlenim" derken bu kavramı Foucault'un kullandığı şekli ile kullanıyorum ve buraya adapte ediyorum. Söylemler ve onların olasılıklarının tarihsel koşulları anlamında. Eğer "modernite" ve "aydınlanma"dan, belirli bilgi artikülâsyonları ve sosyal, politik ve ekonomik kurumlar gerektiren, belirli söylem biçimleri olarak söz edersek moderniteye daha doğru bir yaklaşımda bulunmuş olabiliriz. Kendisini gerçekleştirmek için, tarihsel, politik, ekonomik ve kültürel olarak belirli formda kurumlar, gelişimler ve pratikler gerektiren bir "söylemsel biçimlenim." Bu kurumların gelişimleri, pratikleri ve çalışma biçimleri tabiî ki modernitenin farz edilen amacı olan "akıl", "kurtuluş" ve "özgürlük" arasındaki ilişki üzerine ciddi bir gölge düşürmektedir.

Sizinle bugün konuşmanın çerçevesini kafamda tasarlarken doğrusunu söylemek gerekirse bu tasarımda Foucault üzerinden aydınlanma ve moderniteyi konuşmak yoktu. Ancak hem konuşmanıza sinen Foucault diskuru hem de kendisine doğrudan atıf yapmanız

ve hem de özellikle dikkat çekici bir şekilde masanız üzerindeki Foucault'nun neredeyse tüm külliyatının bulunması kafamdaki mülakat çerçevesini revize etmeye beni kışkırtıyor. Şu halde Foucault'un modernliğe bakışını ve buradan aydınlanmaya yeniden bir içerik kazandırma çabasını konuşalım. 1984 yılında yayımlanan Aydınlanma nedir? Makalesinde Foucault, Moderniteyi Baudelaire üzerinden bir tutum veya bir tavır olarak resmetmekte. Bununla da bağlantılı olarak Aydınlanma'nın ne olduğuna dair hemen tüm felsefecilerin bu soruyla bir şekilde yüzleşmek zorunda olduğunu hatırlatır. Bugün modernite dolayısıyla bahsedilen soruyla yüzleşirsek eğer bizi tam olarak ne bekliyor?

- Foucault, "aydınlanma" üzerine olan makalesinde, Kant'ın aydınlanma algısı üzerine yazar. Bildiğiniz gibi, Kant'a göre "aydınlanma" insanın hamlıktan (immaturity) çıkışını işaret eder ve der ki bu hamlık, insanın kendi kendisi üzerinde yarattığı bir hamlıktır. Foucault, aydınlanmayı ve bununla bağlantılı olarak moderniteyi "hayata karşı bir yaklaşım" olarak tanımlar. O'na göre, eğer bir hamlık ortaya çıkıyorsa, bu insanın kendi kendisi üzerinde yarattığı bir hamlık değildir. Bu hamlık, insanın içerisinde "insan" olarak teşkil olduğu ilişkilerin yarattığı bir hamlıktır. Burada "insan" bir özne olarak kullanılmaktadır. Foucault bu ilişkideki modernite meselesini özne ve insan öznesinin iktidar ilişkilerinin öznesi haline gelişi bağlamında tartışır. Bu bağlamda, Foucault'nun moderniteyi oldukça derinlemesine ama dolaylı olarak, öznelliğin kurucu / teşkil edici güçleri haline gelen iktidarın modern pratiklerinin gelişimi, iktidarın ve baskının modern biçimleri ile ilintili olarak tartıştığını söyleyebiliriz.

Örneğin Foucault, *Cinselliğin Tarihi* kitabında der ki; modern insan egemen iktidar biçimlerinden bir iktidar ilişkileri biçimi tarafından teşkil edilmiştir. Bu ilişkiler, ölüm ve yaşam amacı güden egemen iktidar biçimlerinden, hayatın korunması, desteklenmesi ve geliştirilmesi amacına sahip bir "bio-iktidar" kavramına doğru köklü bir değişimi öngörmektedir. Fakat bu insan hayatının korunması, desteklenmesi ve geliştirilmesi süreci de insan bedeninin ve aklının, insanın modern öznelliğini tanımlayan belirli iktidar

ilişkilerine bağlanmasını öngörmektedir. Bu nedenle Foucault, modernite meselesine iktidar süreçleri ve pratikleri bağlamında bakmaktadır. Bunun bir örneği de, insanın cezalandırılma biçimlerinde bir değişimin referansı olan "Panopticon"dur.

Foucault, cezalandırma ve tutsak etme biçimlerindeki değişimin, iktidarın amaçlarındaki değişimi ve iktidarın modernite içinde nasıl var olduğunu simgelediğini tartışmaktadır. Örneğin Panopticon, iktidarın gözünün sürekli olarak suçlunun üzerinde olmasını gerektirir. Suçlu kişi, sürekli olarak iktidarın bakışı altında olmalıdır. Öyle ki, iktidar suçlunun rehabilitasyonu ile ilgilenmektedir. Suçlunun öznelliğinin yeniden yapılandırılması ile ilgilenmektedir; ki, "kullanışlı bir vücut" haline gelebilsin. "Kullanışlı vücut" derken bunu vurgulamak istiyorum. "Kullanışlı kişi" değil, "kullanışlı vücut." Ancak bu kullanışlı vücut, toplumsal yaşamın üretkenliğine yeniden entegre edilebilir. Fakat bu bakış; ki, bu iktidarın bakışıdır, suçlunun bedeni üzerinde gözlem gücüne sahiptir. Bu, daha önceki eski cezalandırma biçimlerinin oldukça tersinedir. Eskiden suçlu tutuklandıktan ve götürüldükten sonra, iktidarın bakışından gizlenirdi. Suçluyu zindanlara, çok derin hapishanelere götürüp kilitlerlerdi. Fakat şimdi, Panopticon'da öyle bir sistem mevcut ki; merkezi gözlem aracı, iktidarın gözü, sürekli oradadır. İktidarın bakışı sürekli suçlunun bedeni üzerindedir ve suçlunun her hareketini her eylemini gözlemler. Ve bu suçluyu yeniden entegre etmek, rehabilite etmek ve yeniden yapılandırmak için disipliner modern yöntemler kullanır ve onu toplumsal yaşamın kullanışlı, üretken boyutlarına entegre eder.

Modernliğin yeniden inşayı hedef alan cezalandırıcı iktidar modelleri inşa ettiği konusunda hemfikiriz sanıyorum. Ne var ki ben Foucault'nun gözetleme ve kontrol etme bağlamında ortaya attığı "büyük gözaltı" kavramıyla devam etmek istiyorum. Bentham'dan aldığı Panopticon kavramı da bu minvalde. Modernliğin inşa ettiği mikro iktidar biçimleri ile sözgelimi hastane, üniversite, askeriye, cezaevi gibi kurumlarla toplumsal kontrolün şiddetlendiğini düşünüyordu. Konuşmalarınızda edindiğim izlenim bu disipliner kontro-

lün özsel olarak cezalandırmaya kodlanmış bir durum yarattığıdır. Ben tam olarak buna katılamıyorum, sanki Foucault daha varoluşsal bir sorundan bahsediyor gibi.

- Foucault'nun meşhur kitabı "*Disiplin ve Cezalandırma*"ya bakacak olursak, giriş bölümünde kralı öldürmekle yargılanan bir suçlunun cezalandırılışının tiksindirici ve iğrenç bir tasviri verilmektedir. Öncelikle bedeni halkın gözleri önündedir, yani halka açık şekilde cezalandırılmaktadır. Ayrıca cezalandırma, bir "acı ekonomisi" kullanmaya çalışmaktadır. "Acı ekonomisi"nin anlamı şudur; bedene olabildiğince fazla acı çektirirsiniz, çünkü bedenin bu tür bir acı çekmesini istersiniz. Fakat modern cezalandırma böyle değildir. Modern cezalandırma "acı ekonomisi" ile ilgilenmez. Panopticon biçimindeki hapishane ile simgelenen modern cezalandırma, acı ekonomisi ile ilgisi olmayacak şekilde yapılandırılmıştır. Panopticon, ki bu terim İngiliz utilitarian filozof Jeremy Bentham'dan gelmektedir, suçlunun bedeni ile ilgilenir. Suçlunun modern iktidarın kontrol ve baskı biçimleri ile aynı doğrultudaki yeni öznellikler bağlamında disipliner modern yöntemlerle yeniden yapılandırılması ile ilgilenir.

Önemli olan şudur; Foucault cezalandırma biçimlerindeki değişimden bahsederken bu değişimin iktidarın işleyişindeki değişimi yansıttığını anlatır. Ve şunu tartışır; modern iktidar biçimleri insanların iktidarın sadece öznesi değil, nesnesi haline gelmelerini talep eder. İktidarın öznesi değil, aynı zamanda hedefidirler. Disipliner yöntemlerle, toplumun normalize edilmesinde, bu disiplin normlarını ve güç ilişkilerini içlerinde taşırlar. Aynı zamanda iktidarın özneleri olurlar. Bu ilişkileri kastederek, Foucault der ki, eski günlerin aksine iktidarın ve siyasetin modern biçimleri insanın var oluşu ile ilgilenmektedir. İnsanın varoluşu ve varlığı bu iktidar ilişkilerinin konusu haline gelmiştir.

Tam da burada genel ya da toplumsal kurtuluştan bahsetmek zannediyorum mümkün değil. Foucault sistematiği, sistemden doğrudan bir çıkışa imkan tanımıyor...

Evet, haklısınız burada kelimenin tam anlamıyla sistemden kur-

tuluş yoktur. Ancak kurtuluş yolunda mücadele vardır. Ve elbette çeşitli yollarla direniş vardır.

İktidarın olduğu yerde direniş her zaman vardır diyor Foucault. Hatta direnmenin de iktidara dahil olduğunu düşünüyordu. Toplumsal kurtuluş fikrine mesafeli olduğunu biliyoruz üstadın. Bu nedenle evrensel makro ideolojilerin kurtuluşçu hedeflerine, siyaseten kurtuluş çabalarına pek itibar etmemektedir. Bu tutum elbette anlaşılabilir. Fakat ben esas olarak şunu merak ediyorum. Foucault'nun bireysel özgürlüğe alan açmak anlamında "kendilik teknolojileri" diye bir kavram ortaya attığını hatırlıyorum. Yani özgün araçlarla, pek de modernize edilmemiş enstrümanlarla kendi kendimizi eğitmekten bahsediyor. Özellikle modern eğitimin tahakkümcü karakterine karşıt olarak bu fikri ortaya attığı söylenebilir. Öznellik süreçleri ile sanki iktidara karşı tüneldeki bir ışığa göz kırpıyor gibi, ne dersiniz?

- Evet, Foucault dediğiniz çerçevede kendilik teknolojilerinden bahsetmektedir. Fakat Foucault'da politik eylem ya da devrim yolu ile toptan bir kurtuluş fikrini arayamazsınız. Böyle bir şey yoktur. Fakat Foucault, direniş olmadan iktidarın düşünülemeyeceğini tartışmaktadır. Gerçek şudur; iktidar noktaları vardır, çünkü direniş noktaları vardır. Bu, aynı zamanda onun özgürlük anlayışına doğru da gider. Foucault için özgürlük, pratiklerin söylemleri dışında gerçekleştirilecek verili bir amaç değildir. Özgürlük, pratiğin söylemi süresince yapılandırılır. Özgürlük, ancak karşı-özgürlükle, özgürlüğün olmaması ile tanımlanabilir. Ve baskıya karşı savaşarak karşı-özgürlüğü geriletecek etkiler üreten söylemler ve pratikler özgürlük için alan açarlar.

Foucault şöyle bir düşünceyle uzlaşmaz mesela; "işte, ne zamandır ulaşmaya çalıştığım özgürlük amacına nihayet ulaştım." Hayır, Foucault diyecektir ki, bu iktidar ağı ve toplumdur. Bizler bu iktidar ağındaki özneleriz. Ve bu iktidar ağları, iktidar noktaları ve odaklarıdır. Ki bu, direniş noktaları ve odaklarının da olduğu anlamına gelecektir. Bu direniş noktaları ve odakları toplum içindeki söylemlerimizde ve pratiklerimizde oluşur. İşte bu nedenle

Foucault kendi-kendini eğitme etiği sorusu ve disiplinin üretken boyutları sorusuna işaret eder. Şimdi belirteceğim nokta önemlidir; hem özgürlük ve karşı-özgürlükle ilintili olarak hem de iktidar ve direnişle ilintili olarak. Foucault, iktidarın olumsuz olmadığına inanan bir filozoftur. İktidar sadece olumsuz değildir. Marxistlere bakarsanız, iktidar olumsuzdur. Fakat Foucault, iktidarın olumlu yönlerinin olduğuna inanır. Ve bu olumlu yönler söylemlerde ve pratiklerde kullanılabilir; ki, böylelikle toplumda daha fazla özgürlük daha serbestlik için gereken zemin yaratılabilir. Ama kurtuluş değil. Kurtuluş, tüm baskılardan ve bağlardan kurtulduğunuz felsefik bir amaçtır, komünizm amacında olduğu gibi. Liberal özgürlük kavramı, olumsuz bir özgürlük kavramıdır. Çünkü, ancak tüm bağlardan kurtulduğunuz zaman özgürsünüzdür. Marks da bu kurtuluş düşüncesine sahiptir. Mülkiyet ilişkileri gittiğinde, baskı gittiğinde, ideolojik ilişkiler gittiğinde vs. komünist toplumda yani, işte o zaman özgürsün. Yani özgürlük, kısıtlamaların olmaması ile tanımlanıyor. Bu nedenle, Marksist özgürlük kavramı da olumsuz bir özgürlük kavramıdır.

Foucault'da nihai bir amaç olarak böylesi bir özgürlük kavramı yoktur. Foucault için bu nihai amaç mümkün değildir. Bu bağlamda, Foucault, Max Weber gibidir. İktidardan kurtuluş yoktur. Fakat durumu daha iyiye götürecek şeyler yapılabilmesi mümkündür. İktidar ilişkilerinin yok olduğu ideal bir toplum inşa edebileceğimizi varsaymak Foucault'ya göre değildir. Çünkü O'na göre, toplumsal, kültürel ve ekonomik olan her şey iktidar ilişkileri ile oluşturulmuştur. Bu nedenle politika en önemli şeydir, en baskın şeydir. Çünkü politika, iktidar ilişkilerinin temsilinin temel biçimidir. Kitaplarına bakın örneğin; *"Deliliğin Tarihi"*nde akıllılık ve delilik, akıl ve akıl-dışılık ya da klinik psikolojik pratiğin doğuşu sorusuna bakar. *"Disiplin ve Ceza"*da hapishane ve cezalandırmanın modern biçimlerinin oluşumuna bakar. *"Şeylerin Düzeni"*nde (the order of things) bilginin yeni epistemolojisinin ortaya çıkışına bakar. *"Cinselliğin Tarihi"*nde modernitede iktidarın işleyişindeki değişimi temsil eden pratikleri ve söylemleri inceler.

Örneğin, seks ve cinsellik unsurunu ele alır. Neden seks ve cin-

sellik önemlidir O'nun için. Çünkü cinsellik özne ve topluluğun kesişme noktasıdır. İnsan öznesi ve topluluğunun. Ve bu kesişme noktasında iktidar ilişkilerinin işleyişindeki değişimi görebilirsiniz. Neden iktidar ilişkileri 16. yüzyıldan bu yana aniden değişir ve sadece toprak ve bölgelerle değil, yavaş yavaş topluluğun yönetimi ile de ilgilenmeye başlarlar. Neden iktidar cinsel pratiklerle ilgilenmeye başlar? Neden cinsel pratiklerdeki normlar tanımlanır? Neden örneğin, cinsel pratikler konuşulmak zorundadır ve aynı zamanda pratik olarak gizlenmek zorundadırlar? Foucault, tüm bunları, iktidar ilişkilerinin belirli bilimsel söylemleri nasıl işlettiğini görmek için kullanır. İktidar pratiklerinin belirli biçimleri bir araya gelebilir. Ve bunlar Foucault'nun "gerçeğin rejimleri" (regimes of truth) diye adlandırdığı şeyi üretirler. "Gerçeğin rejimleri", normu tanımlar. Disipliner pratiklerin oluşturulmasında norm çok önemlidir. Böylelikle her biri bir diğeri ile bağlantılıdır. Ama asıl mesele şudur; Foucault, bütünsel olarak bakan bir filozof değildir. Bir kitap yazıp da "iktidar nedir?" diye sormaz. Ya da, iktidar nasıl işler? Ama iktidara, toplum içerisindeki güç ilişkileri olarak bakar. Belirli amaçları yerine getirmek için işleyen kurumlar, söylemler ve pratikler ağı olarak bakar.

Bir hayli verimli Foucault tartışmasını üzülerek bitirmem gerekiyor. Çünkü başka tartışma konularımıza vakit ayırmamız gerekecek. Modernitenin sonu ile ilgili canlı tartışmalar var bildiğiniz gibi. Özellikle entelektüel mekanlarda. Habermas, modernitenin tamamlanmamış bir proje olduğunda epey ısrarlı. İzleyebildiğim kadarıyla "düşünümsel süreklilik" tezi ile Giddens da aynı fikirde. Daha pek çok düşünür de benzer fikirleri paylaşıyor. Fakat öte yandan başta Adorno olmak üzere pek çok düşünür aydınlanmanın diyalektiğinin ve dolayısıyla modernitenin bir diktatörlük inşa ettiğine işaret ediyor. "Büyük anlatı"lar devri bitti diyerek Lyotard da bu noktada. Yakın zamanda Cioran da modernitenin tek orijinal yaratımının Bach ve Mozart gibilerinin ortaya çıkardığı müzikal eserler olduğunu ve bugün itibariyle modernitenin mezarının başında olduğumuzu iddia etmekte. Elbette bu kötümserlerin ilk kaynağı olan Nietzsche'yi

de anmamız gerek. Siz bu tartışmalara ne dersiniz? Bu tartışmayı nasıl okumak lazım? Ortada bir yıkım bir kırılma mı var yoksa sürekliliği bir şekilde devam eden bir içsel yarılma mı söz konusu?

- Anladığım kadarı ile bu sorunuz temel bir tartışma konusu. Modernite bitti mi? Bir görüşe göre, şimdi post-modern bir çağdayız. İster post-modern diyelim, istersek başka bir şey, ama modernite projesi bitti. Başka bir görüş de hayır der; modernite projesi başladı, gelişti ama bitmedi. Bu, bir bakıma Habermas ve çevresindekiler arasında bir süre devam eden tartışmaya benzemektedir. Giddens'dan da bahsettiniz, ama onu farklı tartışacağım. Habermas, bu bağlamda modernitenin bitmemiş bir proje olduğunu söyler. Fransız post-modern filozof Jean François Lyotard ise Habermas'a karşı çıkar. Ona göre, modernite bitmiş bir projedir. Bunlardan başka, bu iki yaklaşımın ortasında olanlar vardır. Bu, mesela işte Jameson'un çalışmalarında bu yaklaşımı görebilirsiniz. Belki bir tür post-modern Marksizm diye adlandırılabilecek bir yaklaşım. Bu yaklaşımı Fredrich Jameson'un eserlerinde bulabilirsiniz. Onlara göre şuan "geç modernite" dedikleri, temel bir kaymaya (shift) tanık olmaktayız; fakat bu bir kaymadır, bir kırılma değil.

Şöyle anlatayım; Habermas için bu bir gelişmedir. Süreç bitmemiştir, çünkü amaçlara ulaşılmamıştır. Bitmemiş bir proje olduğunu söylemek şu anlama gelir. Habermas bunun bir amacı olan bir süreç olduğuna inanmaktadır. Bundan olayı bitmemiş olduğunu söyleyebilirsiniz. Çünkü bir sürecin bitmediğini, bir pratiğin bitmediğini söylediğinizde, onun bir sonu olduğunu varsaymış olursunuz. Ve bu sona ulaşıldığında proje tamamlanacaktır. Fakat Habermas modernite projesinin bitmediğini düşünür. Şu an tanık olduğumuz, bu projenin bir devamıdır. Modern düşüncenin ve aydınlanmanın babalarını tamamen ikna edecek amaçlar mı değil mi, bu ayrı bir mesele. Ama gerçekte işaret ettiği nokta şudur; şu an tanık olduğumuz söylemsel ve söylem dışı olarak aynı projenin devamıdır. Bir de bahsettiğim Jean Lyotard gibi post-modernler vardır. Lyotard der ki; hayır, bir kırılmadır söz konusu olan. Kırılma konusuna geldiğimizde buna geri döneceğim.

Ayrıca, Post-modern Marksizm diye adlandırılabilecek belirli

bir söylem biçimi vardır. Örneğin Fredrich Jameson'un eserlerinde bunu görebilirsiniz. Ya da, biraz daha farklı biçimde, daha güncel hali ile Antonio Negri'nin eserlerinde görebilirsiniz. Onlara göre bu bir kırılma değildir. Bir kaymadır. Paradigmada kayma, söylemde kayma, pratikte kayma vardır. Çünkü kapitalizmi tanımlayan sosyal ilişkilerin doğasında bir kayma vardır. Negri, İmparatorluktan bahseder. İmparatorluğa karşı mücadelenin yeni öznesinden bahseder; "kalabalıklardan." Halktan ya da sınıftan bahsetmez. Halk "out" der, sınıf "out" der. Şimdi kalabalıklar var. Ve yeni mücadele biçimleri karnaval şeklini almaktadır. Kapitalizm karşıtı hareket. Ve Fredrich Jameson da aynı şekilde "geç kapitalizm" aşamasında olduğumuzu ve bunun bir kayma olduğunu, bir kırılma olmadığını tartışır.

Bana göre hem Negri hem de Jameson farklı biçimlerde bu kırılmayı kabul etme konusunda isteksizler. Çünkü Marksizme olan ideolojik adanmışlıklarını terk etmekte isteksizler. Marksizmi 19. ve 20 yüzyılda gerekli bir ideolojik formasyon haline getiren koşulların çoğunun ortadan kalkmış olmasına rağmen Negri ve Jameson hâlâ kendilerini Marksist olarak tanımlıyorlar. Eğer ben de kendimi onlar gibi Marksist olarak tanımlarsam, o zaman bu kırılmanın olmadığını, bir kayma olduğunu söylemek zorundayım. Paradigmada kayma, söylemde kayma, pratikte kayma, sosyal ilişkilerin doğasında kayma, sosyal ilişkilerin gelişimi ve yürütülmesinde kayma. Onlar duruma farklı bakıyorlar. Bu ne bitmemiş bir projedir, ne de bitmiş bir projedir. Bu, yürürlükte olan bir süreç bağlamında yeni bir tarihsel aşamadır.

Fakat, kırılma sorusuna geri dönecek olursak, ki çok önemli bir konudur. Bu çoğu zaman post-modernizmle ilgili yanlış anlaşılan bir konu olmuştur. Lyotard ya da Baudrillard gibileri, bunun, kölelik, feodalizm, kapitalizm ve sosyalizm vs gibi ilahi bir süreç olmadığını söylerler. Yani şöyle demezler; pre-modernite, modernite ve post-modernite. Ama post-modern pratikler ve söylemler olarak tanımladıklarımız uzun zamandır modernitenin içerisinde vardı. Biçimlerin ardışıklığı sözkonusu değildir. Toplumsal biçimler ardışık değildir. Söylemsel biçimler ardışık değildir. Kırılma, bir

ayrışmayı simgelemez. Bundan ne gelişmiştir dersek, post-modern pratikler modernitede de var olmuştur, diyebiliriz.

Burada, yanılmıyorsam Nietzsche'ye yapılabilecek bir referans var. Nietzsche bir çok yönden modernite karşıtıydı zaten. Fakat o bu gelişmeleri ve devirleri nihilizm periyotlarının yükselişi ve düşüşü şeklinde tanımlamaktadır. Bunun anlamı; kendi dünya deneyimimiz gerçek durumla, gerçeklikle aynı doğrultuda değildir. Dünyayı bizim deneyim edişimiz ve dünyanın kendi gerçekliği arasında bir boşluk vardır. Tabii ki Nietzsche hiç benimsemediği halde bir modernite döneminin var olduğuna inanıyordu. Nihilizm dönemi, kendi sonunun başlangıcını işaret edecekti tabi ki. Yani, genel olarak belirtmek gerekirse, modernitenin post-modern yorumu, epistemolojik olarak etkilendiklerini söyleyemem ama felsefi olarak Nietzsche'nin düşüncelerinden etkilenmiştir.

Modernitenin bir başka yüzü modernleşme ile devam edelim isterseniz. İlk bakışta modernleşme çabası eşitler arasında olamayacak bir ilişki türü olarak görülüyor. Modernleşme derken eşitsiz ve hiyerarşik bir epistemolojinin içinden konuşuyoruz gibime geliyor. Naif bir tanımlamayla batının tartışmasız üstünlüğü ve bu üstünlüğe dahil olmanın kaçınılmazlığı bu ilişkinin muhtevasını belirliyor. Bu hiyerarşik önvarsayım ne tür sorunlara bizi muhatap kılar?

- Modernleşmeyi, hem bir tür proje olarak, yani toplumsal, ekonomik ve siyasal bir proje olarak, hem de bir ideoloji olarak ele alabiliriz. Modernleşme ideolojisi çoğu zaman bu projeyi ve onun amaçlarını değerlendirmek için kullanılır. Modernleşme teorileri bağlamında kullanıldığı zaman ideoloji modernite söyleminin verdiği türden amaçlar için çabalıyor görünür. Ve belirli ekonomik, toplumsal ve siyasal gelişim projeleri ile uygulanırlarsa bazı sonuçlar ortaya çıkarırlar. Fakat ortaya çıkan bu sonuçlar, tabii ki, modernleşmeye olan ideolojik yaklaşımlar bağlamında değerlendirilir. Örneğin, modernleşmeye liberal yaklaşımlar, modernleşmeye Marksist yaklaşımlardan daha farklı olacaktır. Ve modernleşmeye liberal yaklaşımların modernleşme projesinden bekleyeceği sonuçlar, Marksist yaklaşımların bekleyeceklerinden oldukça farklı

olacaktır. Ortaya çıkacak olan bu sonuçlar temelinde, ideolojik yargı tutumları olacaktır bu modernleşme projelerine karşı.

Örneğin, eski tür modernleşme projeleri, ekonomik, kültürel, eğitimsel ve siyasal gelişimin, geleneksel toplumun temellerini ve geleneksel toplumdaki söylem ve pratik biçimlerini yok edeceğini varsayarlar. Örneğin din. Ama bunun böyle olmadığını görürüz. Hızlı modernleşme aslında dini muhalefetin güçlenmesine yol açar. Ayrıca, modernleşmenin bir proje olarak bu ideolojiler bağlamında algılanışı da oldukça farklıdır. Örneğin, modernleşmeyi bu doğrusal, tek çizgili yaklaşımla ele alırsak, ekonomik modernleşme, siyasal modernleşme ve kültürel modernleşmeyi yaratacaktır ve tüm bunlar kurumların, süreçlerin ve pratiklerin geleneksel biçimlerinin engellenmesine yol açacaktır.

Fakat bir yandan da, bu modernleşme projesinin muhafazakâr ideolojilere içerilmesi var. Ki bu genellikle devletler tarafından yürütülmüştür. Liberal olanda, bu modernleşmenin öznesi yeni orta sınıf olan burjuvaziydi. Fakat modernleşmenin muhafazakâr yorumunda, devlet büyük oranda modernleşen sınıfların rolünü üstlenir. Bu durumda, çoğunlukla modernleşme bir tür otoriter devletçi ideoloji bağlamında yeniden tanımlanır. Örneğin, bunun tipik örneği Almanya'da gerçekleşen modernleşmedir. Almanya, 1870'ten 1914'e kadar çok hızlı bir modernleşmeye tanık olur. 50 yıldan az bir süre zarfında, modernleşmenin materyal temellerinin gelişimi açısından Fransa'yı ve Britanya'yı geçmiştir. Özellikle, demir ve çelik üretimi, askeri mobilizasyon vb açılardan. Fakat bu, meselenin bir yüzüdür. Çünkü, belirli bir proje bağlamında yürütülmüştür. Şimdi, bu muhafazakâr modernleşmeye bir de farklı açıdan bakalım. Bu ülkeye bakalım örneğin, Türkiye'ye. Buradaki modernleşme projesi, devlet inşasının otoriter politikasının gereksinimlerinin parçası olmuştur. Devlet inşasının otoriter politikası öznel (subjektif) bir modernleşme kullanır. Türkiye'nin modernleşmesi bu proje içerisinde yürütülmüştür. Ve klasik durumda burjuvazinin oynayacağı rolü, burada devlet oynamıştır. Bir çoğuna göre sonuç bir deformasyondur. Belirli bir modernleşme düzeyini yakalıyorsun. Belirli bir kültürel ve siyasal modernleşme düzeyi yakalıyorsun,

eğer laikliği bunun bir parçası sayarsak. Fakat diğer taraftan siyasal modernleşmeden uzaklaşıyorsun. Çünkü; klasik liberal modeldeki liberal demokrasi biçimlerinin gelişiminden uzaklaşmışsın. Bunun sonucu olarak, elimizde bir tür deformasyona uğramış bir modernleşme var. Ya da, diğer Güney Amerika ülkelerinde de mevcut.

Eğer, bu modernleşme projesinin sonuçlarının modernleşmenin ideolojik söylemlerince değerlendirildiği düşüncesine dönersek, o noktada bu tür değerlendirmeler sizin bahsettiğiniz türden bir hiyerarşiye yol açar. Modernleşme hiyerarşileri bu bağlamda. Fakat bence, bu hiyerarşi olup olmaması, bu projelerin ne kadar kendi ideolojik yorumları ile değerlendirildikleri ile ilgilidir. Örneğin, Marksist bir modernleşme yorumunun, Türkiye'nin Mısır'ın ya da Brezilya'nın başarılarına uygulanması çok olumsuz olacaktır. Benzer biçimde, klasik bir liberal modernleşme öyküsünün bu durumlara uygulanması da olumsuz olacaktır. Ama duruma, "yukarıdan modernleşme" de diyebileceğimiz, muhafazakâr ve otoriter bakış açısından bakarsanız, o zaman Türkiye bir başarı öyküsü olabilir. Bu nereden baktığınıza bağlıdır.

Batı dışı modernleşme denemeleri ile ilgili sormak istiyorum. Batı dışı halkların modernleşme tarihi de epey tartışılıyor. Batı dışındaki dünyanın modernleşme denemeleriyle ilgili pek çok yorum var. Başta gelen tartışma modernleşmenin zorunlu bir süreç olup olmadığıyla ilgilidir. Zorunluluk boyutu dışında kimileri bu çabaların esas olarak bir batılılaşma sonucunu doğurduğunu söylüyor. Samir Amin gibileri ise bu türden modernleşmelerin esas olarak kapitalizmin diğer halkları ele geçirmeye dönük bir stratejisi olarak değerlendiriyor? Siz bu tartışmaya nereden bakıyorsunuz?

- Eğer, kapitalizm meselesini getirirseniz, eğer modernleşme o ya da bu şekilde kapitalizmle bağlantılı şekilde algılanırsa, o zaman zorunlu mu değil mi diye sormak yanlış olacaktır. Çünkü şu anda gerçekleşmekte olan tarihsel bir süreçtir. Ve kendi gereksinimlerini yaratacaktır. Fakat zorunlu mu değil mi derken, çok uzun zaman önce sorulmuş ideolojik bir soru soruyorsunuz. Bu mesele ilk defa 19. yüzyıl Rusya'sında ortaya çıktı. 19. yüzyıl Rusya'sında entelijen-

siya şu soruyu sordu; Batı'nın deneyimlerini tekrarlamak zorunda mıyız? "Batılılaşma" terimini kullanmanızı ilginç buldum, çünkü onlar da modernleşmeyi batılılaşmayla tanımlamışlardı. Çünkü ilk önce Batı'da gerçekleşmişti. Biz de aynı yoldan gitmek zorunda mıyız? Ya da Batı'nın deneyimini tekrarlamayabilir miyiz? Ve farklı, daha insancıl ve daha az baskıcı bir sistem yaratabilir miyiz? O zamanlar, üzerine düşünecekleri bir model vardı. Ve o model sosyalizmdi. Ve Rus entelijensiyasının buna cevabı şu oldu; biz daha yüksek bir sisteme geçmek için özgün kurumlarımızı, ekonomik ve kültürel kurumlarımızı kullanarak kapitalizmi ve moderniteyi by-pass etmeye çalışmalıyız. Bunun bir düş olduğu kanıtlandı. Ve bu konu, yapabilsek de yapamasak da, modernleşmeyi tekrarlamalı mıyız konusu sürekli şu soruyu uyandırır; amacımız ne olacak? Nereye gideceğiz? Eğer modernleşmeyi by-pass edersek, eğer ondan kaçınırsak, eğer bunun tarihsel olarak bizim verebileceğimiz bir karar olduğunu söylersek, kafamızda nereye gitmek istediğimizle ilgili bir şey olmak zorunda. Nereye gideceğiz? Sosyalizme doğru mu gideceğiz? Komünizm? O zamanın Rusları gibi köylü komünizmi mi? Ya da işçi temelli endüstriyel komünizm mi? Neyimiz var? Bu amaçlara göre, modernleşme arzu edilir bir şey mi değil mi söyleyebiliriz.

Fakat, farklı bir eğilim daha vardı, o zamanın Rusya'sında bile. O da, bunun bir seçim meselesi olmadığıydı. Modernleşip modernleşmemek bizim yapabileceğimiz bir seçim değildir. Biz zaten bunun içerisindeyiz, zaten modernleşmenin etkisi altında olan bir dünyada yaşıyoruz. Ve sen bunu istesen de istemesen de, bu ekonomik ilişkiler, bu siyasal ilişkiler, bu kültürel ilişkiler bu toplumu bu yönde daha da ileriye, daha da derine götürecektir. Bu nedenle modernleşmeli mi modernleşmemeli mi sorusu bence, bu bağlamda "tarihsel olmayan" bir sorudur. Tarihsel bir soru değildir. Bu soru özellikle tarihsel olmayan bir belirli zeminde sorulmuştur. Eğer modernizasyonu belirli bir proje olarak tanımlıyorsak, o zaman bu kaçınılmazdır. Örneğin, İran İslam Cumhuriyeti deneyine bakalım. Çok ilginç bir deneydir. Kültürel anlamda oldukça anti-moderndir. Fakat bununla birlikte, tüm ekonomik, ve kurumsal

temelleri, ekonomik, kurumsal ve yönetimsel temelleri kapitalist ekonomi ve ulus devletten alınmıştır. Bu nedenle, bu seçimi yapmak isteyenler bile bu bağlamda kendilerini bununla baş edemez durumda bulmuşlardır. Bana göre bu bir seçim meselesi ya da tarihsel kader meselesi değildir. Bu içerisinde yaşadığımız bir gerçeklik meselesidir.

Kürt modernleşmesi ile ilgili konuşalım isterseniz. Modernleşme tarihine baktığımızda bu projeden söz etmek için sanayileşme, burjuvazi, ulus devlet koşullarında merkezi iktidar, entelektüel bir ortam, modern eğitim kurumları vb. toplumsal fenomenlerin varlığı gerekmektedir. Kürtlere yakın Türk, İran, Arap modernleşmeleri bir şekilde bahsedilen bu fenomenler üzerinden modernleşme projesinde yol aldı. Ne var ki Kürt modernleşmesine baktığımızda bu saydığım unsurların hemen hiç biri tarihsel olarak tam manasıyla oluşmadı. Fakat öyle ya da böyle gelişen bir modernleşme çabası da var. Aradaki bu esaslı fark hakkında ne söylersiniz? Devamla Kürt modernleşmesinin özgün ve spesifik yanları hakkında ne düşünüyorsunuz?

- Bence bu sorunun cevabı oldukça basit. Ve tek bir kelimeyle söyleyebiliriz; fark devlettir. İşaret ettiğiniz tüm durumlar, İran, Türkiye, Suriye, Irak, bu ülkelerin hepsi "yukarıdan modernleşme" dediğimiz devlet güdümlü bir süreç geçirmiştir. Ve Kürtler tarihsel olarak bu toplumların parçası olmuştur. Peki, nedir fark? Sözgelimi Osmanlı hükümdarlığı altında kültürel, siyasal ya da ekonomik olarak bir Kürt ile bir Türk arasında ne fark vardı? Fark yoktur diyemeyiz, ama çok azdır. Fakat fark yaratan şey cumhuriyetin kurulup devletin oluşturulmasıdır. Sonra devlete belirli bir kimlik verildi. Bu kimlik Türk kimliğiydi. Sonra bu kimliğin verildiği ulus adına bu devlet tarafından bir modernleşme projesi yürütüldü. Devletin kurulması ve modernleşmenin başlatılması, "egemen olmayan"ın yaratılması ile aynı sürece tekabül etmekteydi. Türkiye egemen bir devlet haline gelince, birden bire Türk ulusu egemen güç haline geldi. Modernleşme projesi bu egemen gücün damgasını aldı. Ve modernleşme bu ulusu birleştirmenin aracı olarak kullanıldı.

Türkiye'de modernleşme, tek parçalı Türk ulusu kimliğini taşıyan ulus devletin oluşturulması projesidir. Ve bir çok önemli açıdan Kürt kimliği ya anti-modern olarak ya da modernleşme önünde bir engel olarak tanımlandı. Ya da bir engel değilse de, sürece kendi kimliğini kaybetme pahasına dahil oldu. Yani, modernleşmenin burada, Türkiye'de, İran'da, Irak'ta ve Suriye'deki kurulma biçimi ve doğrudan ulus-devletin yaratılması projesinin parçası haline gelmesi ve bu ulus-devletin yaratılışının Kürtlerin ve Kürt kimliğinin karşısında konumlanması, Kürtlerin neden her zaman modernleşme süreçlerinin kıyısında kaldıklarını anlamamızı kolaylaştırır. Eğer kimliklerinden vazgeçmeyi kabul etselerdi sürecin içerisinde, hatta tam merkezinde olabilirlerdi. Yani, şunu söylemek istiyorum; eğer burada ulus-devletin kuruluşu projesine hizmet etmeyen bir modernleşme süreci olsaydı, Kürtlerin kaderi oldukça başka olurdu. Ve onların modernleşmeye karşı olan yaklaşımları da başka olurdu. Şu soru oldukça ilginçtir; neden, örneğin, 1924'ten İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar Türkiye'de devlete karşı olan Kürt muhalefetinin ifadeleri din ve gelenekçilikle bağlantılıdır? Şeyh Said'e bakın, Dersim Hareketine bakın. Çok ilgi çekicidir. Sanırım bu hareketlenmeler içerisinde kendisini modernite projesiyle değil, ulus-devletin kuruluşu projesiyle tanımlayan bir anti-laik unsur vardı.

Dini hareketlerle ilişkilenen ulusalcılar için, Xoybûn ve diğerleri için, mücadele ulus-devlet yapılanmasına karşıdır. Fakat bu harekete katılan dini unsurlar ve güçler için mücadele, laikleşmenin İslam karşıtı sonuçlarına karşıdır. Burada ve İran'da uygulanan belirli biçimdeki modernleşme dini gelenekselciliğe ve Kürt ulusalcılığına ait güçleri birleştirmiştir. Her iki durumda da, Türk devleti için, Kürt geri kalmıştır, dincidir, bağnazdır, anti-laiktir, modernite karşıtıdır, yeni eğitim karşıtıdır, Avrupa sürecine karşıdır vs. vs. demek kolaylaşır. Çünkü burada modernite projesinin başlatılması, Kürt kimliğinin reddi ile aynı zamanda olmuştur. Bu nedenle, bu projeye karşı olan muhalefetin, Türkiye'de aldığı şekil sürpriz değildir. Ve Kürt kimliğinin ifadelerinin, onun kültürel, siyasal ve toplumsal ifadelerinin, Türkiye ve İran'daki devlet merkezli modernleş-

me projelerinin kıyısında kalmış olması da sürpriz değildir. Eğer Türkiye ve İran, Fransa İngiltere ya da Amerika'nın yaşadığı türden bir kapitalist gelişim yaşamış olsalardı, Kürtlerin konumu bugün çok farklı olurdu. Devlet belirli roller oynamış olsa da bunlar devlet merkezli modernleşme projeleri değildi. Burada bunları detaylandırmak istemiyorum. Fakat burada, buna bir reaksiyon olmuştur. Bu bir reaksiyondur. Fakat, şunu da eklemeliyim. Bunun İran, Türkiye ve Irak'taki Kürt topluluklarında, Kürt toplumlarında Kürt entelijensiyası mentalitesi üzerinde şöyle bir etkisi olmuştur; Kürt entelijensiyası moderniteyi modernleşme ile tanımlamaya çalışır, modernleşmeye karşı da oldukça pozitivist bir yaklaşımları vardır. Modernleşmeyi salt bilim, teknoloji vb. ile tanımlarlar. Örneğin, Kürtler arasında hiç kimse Batı'daki gelişmelerin ve modernitenin köşe taşının haklar teorisi sorunu olduğunu söylemez. Bu onları ilgilendirmez. Onlar için önemli olan şey, yani onlara göre modernleşme, uçaklar demektir, tanklar demektir, binalar demektir, modern tuvaletler demektir, alışveriş merkezleri demektir vs. Ama, haklar, özgürlükler, zorunluluklar, ilişkiler, vatandaşlık kavramı, bunlar Kürt entelijensiyası arasında gelişen yeni fenomenlerdir.

Yani, Batı'dan bahsettiklerinde onlar için önemli olan, Batı'daki şeylerin ne kadar devasa olduklarıdır. Alışveriş merkezleri, uçaklar, güzel arabalar, elbiseler, temiz caddeler, inanılmaz güzellikte apartmanlar vb. ama haklar teorisi hakkında bir şey yok. Bu değişmek zorundadır. Hâlâ, entelijensiya ve Kürt orta sınıfı, ki nihayet hızla gelişmektedir, modernleşmeye bu oldukça pozitivist bakış açısıyla bakmaktadır. Örneğin, orta sınıf bir aile için çocuklarının olabileceği en iyi şey, hepsinin ya doktor ya mühendis ya da bilim insanı olmasıdır. Çünkü, tarih, siyaset, ekonomi vs okumak zaman kaybıdır. Ve bu, moderniteye karşı yaklaşımlarını da belirler. Teknolojik ilerleme, modern tıp, büyük ve hızlı arabalar, güzel binalar, evde sıcak su olması, elektrik, gaz, akar su vs ile tanımlanmış modernite... Bunların modernitenin önemli unsurları olduğunu reddetmiyorum. Ama tüm bunları mümkün kılan, burada konumuz olan şey, haklardır.

Ve paradoksal biçimde, bu hakları gündeme getiren de yine,

Kürtleri insan haklarına ve vatandaşlık kavramına yönelten bu devlet temelli modernleştirici siyasal varlıkların baskıcı politikalarıdır. Kürtleri insan haklarının dili ile konuşma konusunda esinlendiren devlet karşıtı mücadelenin biçimleridir. Ulusalcılığın dili iyi olabilir, ama etkili değildir. Kamuoyunda etkili olan dil insan haklarının dilidir. Kürt ulusu adına konuşabilirsin, tamam. Bunu Diyarbakır'da yap. Ama önemli olan, eğer Kopenhag'da, Strasbourg'da ya da Paris'te konuşuyorsan insan haklarının dili ile konuşursun. Bu haklar meselesini yeni keşfediyorlar.

'Ulusun kimliğini belirleyebilmesi için bir devlete ihtiyacı vardır'[69]

"Kürt Milliyetçiliğinin Doğuşu" isimli kitabınızda tek devletsiz ulusun Kürtler olduğunu söylüyorsunuz Aynı zamanda biliyoruz ki, Ortadoğu'da yaşayan diğer halkların milliyetçi tarih araştırmaları bir hayli fazla, fakat Kürtlerin bir tarih yazımı, diğer Ortadoğu halklarına göre daha az. Bu açıdan bakıldığında devletsiz bir ulusun milliyetçilik tarihini ve kökenleri yazmak ne kadar mümkün ve gerçekçidir?

- Kürtlerin Ortadoğu'da tek devletsiz ulus olduklarını ne zaman ve niçin söylediğimi hatırlamıyorum. Bu doğru değil, Filistinliler var, Azeriler ya da İran'daki Beluciler gibi aynı iddiayı taşıyan diğerleri de var. Ancak Kürtler nüfus açısından en büyük grubu oluşturuyorlar, kolektif açıdan, bir devleti olmayan bir nüfus grubu ya da bir ulusu oluşturuyorlar. Kürtlerin tek devletsiz ulus olduklarını söylemedim. Burada bir yanlış anlama var. Ancak devletsiz ulus tabiri kendi başına paradoksaldır. Kendi yapısında bir paradoks taşır. Bu paradoks ulus iddiasında olan bir halkın bir devlete sahip olmamasından kaynaklanıyor ama bildiğimiz gibi devlet uluslarara-

69 *Critical Modernity Journal*, Şubat 2012, İngilizceden çeviren: İbrahim Bingöl

sı kanunlarda, uluslararası ilişkilerde olduğu gibi başka herhangi bir yerdeki hukuk sisteminde de, her zaman, aynı zamanda ulusun belirleyici faktörü olan egemenlik tarafından belirlenir. Ulus, devletsiz; siyasal kimliğini hukuksal ve siyasal olarak belirleyemez, burada hukuksal ve siyasal açıdan diyorum, kültürel ve tarihsel açıdan demiyorum. Kimliğini belirleyebilmek için bir devlete ihtiyacı vardır. Hukuksal olarak bu her zaman böyle olmuştur. Bunun nedeni demokrasi teorisinde kendi kaderini tayin etme hakkına sahip olmamızdır, hepsinden önce de, bizim egemenlik teorimiz var. Her iki teori de, egemen bir bütünlük olduğunda ulusun hukuksal ve siyasal bir varlık olabileceğini ve egemenliğin her zaman devlet aracılığıyla ulusla ilişkili olduğunu ileri sürer. Devletsiz ulusun paradoksal bir kavram olduğunu söylediğimde, bunun nedeni bir kimliğin sadece hukuksal ve siyasal açıdan bu kimliği kuramayacağını iddia etmesidir. Bu kimliği oluşturmak için siyasal ve hukuksal varlık için bir devletin olması zorunludur. Zaten paradoks da budur. Ancak bu paradoks sadece devletsiz ulus paradoksu değildir. Aslında bu paradoks genelde modern ulus kavramının paradoksudur. Başka bir deyişle bu doktrinin paradoksudur ya da belirli hakların öznesi olarak egemenlik paradoksunun ulusun hukuksal ve siyasal birliğinin ilkesi olduğu düşünülüyor. Bu yasal birlik eğer anayasada siyasal otoritenin ve meşruiyetin kaynağı olmak istiyorsa ve demokratik toplumlarda seçilmiş hükümetlerin işleyiş tarzını denetlemek istiyorsa, ulus için gereklidir. Ama egemenlik hukuksaldır, bunun için gerekli olan siyasal iktidarı sağlayamaz. Ulus için böyle yasal bir birliği yönetmek ve yaratmak için kendisinin dışında bir güce ihtiyacı vardır. Devletin, devlet birliğinin ilkesi olması da bu yüzdendir. Başka türlü sadece hukuksal bir kavram olan ulusal egemenliği yürürlüğe koyacak gücü vardır. Bu yüzden devlet ulusun siyasal ve hukuksal kimliğini tanımlar, bunsuz, ulus siyasal kimliksiz kalır. Daha önce bahsettiğim paradoks budur. Şimdi gelelim devletsiz bir ulus olarak Kürtlerin tarihini yazıp yazmayacağımız konusuna? Kürtlerin kültürel bir tarihini yazabilirsiniz, bir kolektifliğin ya da bir topluluğun erken zamanlardan belki de kadim zamanlardan bu yana gelişimi açısından Kürtlerin bir tari-

hini yazabilirsiniz. Ne var ki eğer devletsiz bir ulus olarak Kürtlerin tarihini yazarsanız, o zaman kalkış noktası gerçekten de modernite olmalıdır. Bunun nedeni Ortadoğu'da devletsiz ulusun kurucu öğesi olan modern ulus-devlettir. Başka bir deyişle ulus-devlet ve devletsiz ulus modernitenin paradoksal sonuçlarıdır. Kürtler kendilerini ve kimliklerini sadece, kendilerini içinde buldukları devletlerle, yani Türkiye, İran, Suriye ve Irak devletleriyle olan ilişkilerinde devletsiz bir ulus olarak tanımlıyorlar. Ve bu devletler kendileri de tipik bir modernitenin ürünleridir. Ben bunları otoriteci devletler tarafından yukarıdan yönetilen, modernleşmenin otoriterci biçimleri olarak adlandırmıştım. Bu devletler içsel, bölgesel ve uluslararası güçler ve ilişkilerinin bir araya gelmesinin ve düzenlenmesinin özgül biçimleri tarafından oluşturulmaktadır. Bu yüzden devletsiz bir ulus olarak Kürtlerin tarihini yazmak istersek, kalkış noktası Ortadoğu'da ulusal devletlerin yaratılması olmalıdır, yani Kürtlerden, kimlikleri ulusal devletler tarafından reddedici bir biçimde oluşturulan bir topluluk olarak bahsedebildiğimizde, bu inkârcılık, kimliklerin bu şekilde olumsuz bir şekilde oluşturulması, paylaştıkları ortak şeydir. Demek istiyorum ki besbelli farklılıklarına rağmen, Suriye, İran, Irak ve Türkiye Kürtleri devletsiz bir ulusun parçaları olarak bu ortak zemini paylaşırlar. Ve Ortadoğu'da modernitenin özgül biçimleriyle belirlenmiş, oluşturulmuş temellendirilmiş bu ortak nokta devletsiz bir ulus olarak Kürtlerin tarihini yazmanın kalkış noktası olabilir. Bununla birlikte burada yine şunu vurgulamalıyım ki biz burada ampirik tarihsel olguları da hesaba katmalıyız ve bu temel ampirik tarihsel olgular Kürt ulusunun devletsiz bir ulus olarak modernitede tekçi bir kökeni yoktur. Tersine Türkiye, İran, Suriye ve Irak'ta çok farklı kökenleri vardır. Dolayısıyla kalkış noktası olarak moderniteden bahsettiğimizde Kürdistan'ın toprak açıdan bölünmesi, Kürtlerin bölünmesi ve yaşamlarının, topluluklarının, ekonomilerinin ve kültürlerinin bölünmesi olan Kürt tarihinin özgüllüklerini, ayrıca onların daha sonra çok farklı dört sistemde gelişmelerin hesaba katmamız gerekir. Bu da şu demektir: Devletsiz ulus olarak bir Kürt tarihi aslında devletsiz bir ulus olarak Kürtlerin tarihleri olacaktır ve bu tarih-

leri tekçi bir bütün olarak tekrar geriye götürebilecek olan şey bu devleti yaratmayı hedefleyen ve böyle yapmak suretiyle bölünmüş bu ulusa gerekli olan siyasal birliği veren siyaset olabilir. Kürtler için tekçi bir hukuksal ve siyasal yapıda tekçi bir kimlik yaratmayı hedefleyen etkili tekçi bir siyaset olmaksızın, bu tarihler bir araya gelmeyecek, bu tarihler farklı kalacaktır. Bu yüzden böyle bir tarih yazmak için birçok noktayı hesaba katmamız gerekecektir. Bunlar bir bakıma böyle bir tarihi yazma "olanağının olması"dır. Birincisi, başlangıç noktası modernitedir. Bunun nedeni, Ortadoğu'daki ulusal devletlerin oluşumunun tersine, modernitenin modern Kürt kimliğinin oluştuğu ve tanımlandığı zamandır. İkincisi şunu kaydetmemiz gerekir ki bu ulus-devletlerin oluşum süreci de aynı zamanda Kürt ötekiliğinin oluşum sürecidir. Yani Kürtlerin bu ulus-devletlerin ötekisi olarak oluşmalarının sürecidir. Bu ötekilik, Kürtlerin kimliğinin oluşmasında merkezi bir rol oynar. Üçüncüsü, bu ulusal devletler öyle bir şekilde gelişmiştir ki ötekilik kendi içinde başka bir ötekilik yaratmıştır. Dört farklı parçaya bölünmüştür, eğer biz bunları bir araya getirmek istersek, tekçi bir kimliğe doğru ilerleyen tekçi bir sürece ihtiyacımız vardır. Bu anlamda Kürt ötekiliğinin oluşumunun ve gelişiminin tarihlerini yazmak aynı zamanda bu tekçi kimliğin tarih öncelerini de yazmaktır. Bu stratejik bir iştir. Zira bu ötekiliği sonlandırmak ve tekçi kimliği yaratmak için gerekli olan şeyi gösterecektir.

Peki, yukarıda bahsettiğiniz kimlik kavramı ile vatandaşlık kavramı arasında nasıl bir bağlantı kuruyorsunuz ya da bu iki kavramın ayrıldığı noktalar nelerdir?

- Etnisite sorununa yönelik özel bir yaklaşım var. Bana göre etnisite, siyaset tarafından yani politik bir alanda, egemenlik mücadelesinin ve egemenliğe karşı direnişin yer aldığı güç ilişkileri tarafından yapılandırılması anlamında siyasal bir yapıdır. Etnik topluluklar kendi sınırlarının sonuçları olarak belirli güç ilişkileri tarafından yapılandırılırlar ya da kendilerinin dışındaki olanlarla olan ilişki tarafından belirlenirler. Kürtler açısından, etnik bir topluluk olarak Kürtler kendilerinin dışında olan ve onlara egemen

olmaya çalışan siyasal güçlerle olan ilişkide ortaya çıktılar. Etnisite onların kimliğini belirleyen faktör, yani egemenliğe karşı direnişte temel bir faktör haline gelmektedir. Dolayısıyla Kürt kimliğinin oluşumunda etnisitenin egemenliği Kürt toplumumun kendisinin dışındaki güçle ya da güçlerle verdiği mücadelelerinin sonucudur. Bana göre belirli bir etnisite, yani bir toplumun tarihinde ve kültüründe her zaman bulunan doğal bir fenomen olarak etnisite olarak böyle bir şey yoktur. Etnisite siyasal bir yapıdır ve her zaman da öyle olmuştur. Bu yüzden etnik topluluk ile bir ulus arasındaki ana fark siyasal bir farktır. Bundan başka, gerçekten büyük etnik bir topluluğu ulusal bir topluluktan farklılaştıran hemen hemen hiçbir şey yoktur. Ulusal bir topluluk ya da bir ulus besbelli ki içinde etnisitenin belirleyici bir faktör olarak olmasa da önemli bir rol oynadığı belirli bir kimlik için çok büyük bir mücadele veren bir topluluktur. Etnisite yalnızca, bu siyasal ilişkiler zayıf olduğunda ya da ortadan kalktığında, etnisitenin değeri düştüğünde, önemini yitirdiğinde mevcut siyasal durumlardan dolayı önemlidir. Genellikle baskı altında kalmış ulusal kimlikler kendi kimliklerinin tanımlanmasında etnisiteye çok büyük bir ağırlık verirler. Bunun nedeni etnisitenin ilk savunma hatı haline gelmesidir ve dışa karşı olan muhalefette ulusun sınırlarının önemli ya da belirleyici bir özelliği haline gelmesidir. Sözgelimi, Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki Kürt etnisitesini ya da Kürt dilini ele alalım, bunlar besbelli ki kültürel faktörlerdi, siyasal önemleri yoktu. Osmanlı devleti modernleşme ve merkezileşme sürecini başlattığı zaman siyasal bir önem kazanmaya başladılar. Osmanlı imparatorluğu bir yandan dış baskılara, Avrupa güçleri tarafından uygulanan baskılara, sonradan gelen askeri yenilgilere ve ciddi toprak kayıplarına karşı direnmek için merkezileşmeye başladı, öte yandan da merkezde çok büyük güç haline gelen devletin mali idaresi ve gelirlerini artırmak için iç baskıları uygulamaya başladılar. Elbette, merkezin Kürt toplulukları/Kürt beyliklerine büyük baskılar uygulayarak merkezileşmeye çalışmalarının sonucunda çatışmalar ortaya çıktı. Dolayısıyla Kürt toplumu ile Osmanlı iktidarı arasındaki bu çatışma ilkin merkezileşen iktidarın mevcut topluluklarla olan bir çatışması olarak başladı,

etnik bir karakteri yoktu. Etnisite merkezden baskı artıkça, savunma hattı özelliği haline geldi. Bunun yanı sıra Osmanlı topraklarında Kürt toplumunun ötekiliği için koşullar şekillenmeye başladı. Ancak bu çatışma etnik bir karakter kazanmadı ve çok sonralara kadar nadiren açık etnik tabirlerle ifade edildi. Kürt etnisitesinin siyasallaşması 19. yüzyılın sonlarında ilkin genç Osmanlılarla sonra da Jön Türklerle başladı, hikâyenin geri kalanını da biliyorsunuz. Etnisite ve dil siyasetten ötürü, Osmanlı yönetiminin son onyıllarındaki egemen siyasal durumdan ötürü önem kazandı. Eğer siz bana 1980'deki Kürt köylüsünün bir Kürt kimliğinin olduğunu ve bir Kürt olarak kendi kimliğinin bilincinde olduğunu ve Osmanlı toplumunun son zamanlarında Kürt olmanın siyasal ve kültürel önemini anladığını sorarsanız, herhalde buna büyük bir tereddüt ve şüpheyle cevap veririm. Ancak şunu söyleyebilirim: Osmanlı ordusundaki Kürt subayları ya da Osmanlı idaredesindeki Kürt bürokratları veya İstanbul'daki Kürt gazetecileri kendilerini Kürt dili ve Kürt etnisitesi bakımından düşünmeye başladılar. Bunun nedeni Osmanlı döneminin son zamanlarında Türk kimliğinin kurucu faktör olarak değişmesidir ki bu da Kürt kimliğinin sınırlarını belirleyen unsurun da buna yanıt olarak değişmesidir. Daha önceki tartışmalarımıza geri dönersek, etnisitenin sabit bir kültürel fenonem olmadığı, tersine bunun siyasal bir yapı olduğunu ve toplumdaki işlevinin hakim siyasal ilişkilere göre değiştiğinin kaydedilmesi gerekir. Etnisite milliyetçilik ortaya çıkmadan önce bir toplumda belirli bir rol oynar ama milliyetçi mücadele bağlamında farklı bir rolü vardır ve ulus siyasal ve hukuksal olarak kurulduğunda çok daha farklı bir rolü olur. Etnisitenin ulusal iddianın meşruiyetinin temel bir unsuru haline gelmesi milliyetçi söylem ve pratik bağlamında olur. Ulusal iddia ve ulusal talep etnik bakımdan meşrulaştırıldığında, kuşkusuz toplum artık milliyetçilik yolundadır. Etnisite ulusal iddianın ifade edilmesinde temel bir unsur haline geldiğinde bu çok önemlidir, o zaman etnisite tümüyle siyasallaşır, artık kültürel bir fenomen değildir. Aynı şeyler dil için de söylenmelidir. Ulusal kimlik talebi ulusal anadil talebi bakımından ifade edildiğinde, o zaman dil artık sadece dilsel bir unsur olarak kültü-

rel ilişkilerde temellenmez. Tersine siyasal bir faktör olur. Anadilin özerkliği konusundaki bu ısrar dilin siyasallaştırılmasının bir aracıdır. Bunun nedeni dil tıpkı etnisite gibi ilkin bir savunma unsuru ve ulusun ileri sürdüğü ulusal bir meşruiyet unsuru haline gelir. Başka bir deyişle topluluğu dışa karşı savunan bir unsur ama aynı zamanda da toplumun içinde bir meşruiyet aracı haline gelir. Sözgelimi, bugün Kürt gençliği arasında Kürt dilini öğrenmeye, Kürt tarihini öğrenmeye yönelik çok güçlü bir arzunun olduğunu görebilirsiniz. Bunun ana nedeni şudur: Dili, etnik kültürü, tarihi ve uygarlığı meşruiyetin bir aracı olarak, toplumda kolektif bir kimliğin unsurları olarak algılayan kolektif bir bilinç unsurunun ortaya çıkmasıdır. Burada vurgulanması ve kaydedilmesi gereken önemli bir problem vardır. Doğrudur, etnisite ve dil her zaman belirli bireyler tarafından meşruiyetin bir unsuru olarak kullanılmıştır ama bunun genelde toplumda meşruiyetin bir unsuru haline geldiğini söylediğim zaman, meşruiyetin komünal bir unsuru haline gelir ve ulusal iddianın ifade edilmesinde ve dile getirilmesinde kullanılır. Kuşkusuz bireysellikten komünala olan bu geçiş toplumda milliyetçi söylem ve pratiğin doğuşuna işaret eder. Meşruiyetin bir aracı olarak Kürt diline başvurulması ve onun kullanılması henüz çok yaygın değildir. HEP'den BDP'ye kadar olan Kürt siyasal partiler tarafından sürekli olarak dillendirilen dilin kullanılmasına yönelik talebe rağmen, önemil ve kayda değer oranda alanlar vardır. Ancak kuşkusuz dili siyasal meşruiyetin bir unsuruna dönüştürme talebinin altını oyan açık bir zayıflık vardır. Bu zayıflık asimile edilmiş Kürtler olarak bildiğimiz fenomenin varlığına işaret eder. Asimile edilmiş Kürtler bu halkanın dışında kalırlar, onlar nadiren bu dönüşümün dinamiklerinden etkilenirler.

Şu ana kadar birçok konuya değindiniz, Kürt meselesi ile ilgilenen aydınların, bu mevzuda yaptığı tarih okumalarını nasıl buluyorsunuz? Sizce aydınlar doğru bir şekilde okudu mu? Bu konuda yapılan tarih okumalarını nasıl buluyorsunuz?

- Gördüğünüz gibi kültürden konuşuyorsunuz: resim yapma, yazma, şiir, türkü söyleme, sinema, tiyatro. Bütün bunlar kültürel

uygulamaların biçimleridir, iletişimin biçimleridir, bütün bunlar ortaya çıkmakta olan kimliğin ifadeleridir, ortaya çıkan bir kimlik, şimdi kuşkusuz bu kimliğin en önemli boyutu direniştir, Türkiye'de Kürt kimliğinin en önemli karakteristik özelliği budur, baskıya karşı siyasal ve kültürel bir direniştir. Ama inanıyorum ki direnişin farklı boyutları var, direniş sadece, dayatılan egemenlik uygulamasının araçlarına ve mekanizmalarına karşı durarak, dışarıdan gelen baskıya karşı direnmek değildir. Besbelli ki bu çok önemli bir direniş biçimidir. Ama baskıya ve egemenliğe karşı son derece etkili bir direniş, etkili mücadele bilgi de ister. Etkin bir biçimde nasıl direnmeniz gerektiğine karar vermeden önce kime karşı direndiğiniz bilgisi gereklidir. Sözgelimi bir Kürt entelektüeli şiir, roman, oyun, tarih, felsefe yazar ya da film veya müzik yaptığında, eğer yaptığı eyleminin siyasal direniş yönünde olduğu gerçeğinin bilincindeyse, o zaman benim işim sadece halkımı baskıya karşı korumak değil, aynı zamanda benim işim baskı yapanın kim olduğunu bilmek, onun tarihini, ekonomisini, antropolojisini, psikolojisini, ezen halkın kültürünü bilmektir diye söylemelidir. Neden? Çünkü eğer biz kimliğin, kimlik oluşumunun (kültürel, siyasal) her zaman ötekiyle bir ilişkiyi, yani kendisiyle ötekinin farklılık temelindeki ilişkiyi önvarsayar. Bu farklılık, ötekiyle olan farklılıklarımın ötekinin kimliğini belirlediği ve benimle olan farklılıklarının kimliğimi yapılandırdığı anlamına gelir. Bu yüzden bu farklılıklar her kimliğin içinde her zaman bulunan "eksiklik" tarafından olumsuz bir biçimde belirlenirler. Bu da ötekinin her zaman benim kimliğimde olumsuz anlamda mevcut olduğu ve benim de her zaman onda olduğu anlamına gelir. Sonuç olarak ötekinin bilgisi kendini tanıma açısından elzemdir. Eğer ötekini bilmezsem, ezene ve egemenliğe karşı etkili bir biçimde direnmek için gerekli olan kendimi, kendi gücümü, kendi kapasitemi bilemem. Bir Kürt olarak eğer Türk devletini, Türk kültürünü, şiirini, filmlerini, Türk tarihini bilmezsem direnemem. Bu yüzden Türkiye'de kültürel modernite bilinmiyorsa, sadece Kürt milliyetçiliği ve onun kökenlerini, Kürt tarihini ve kültürünü yazmak değil, ama aynı zamanda ciddi bir biçimde Türk siyaseti, Türk tarihi üzerinde incelemeye çalışmak ve bu bastırılmış

kimliği onun içinden çıkararak, konuşulur hale getirmek Kürt aydınlarının görevidir. Çünkü onların tarihlerini kendi tabirlerimizle yazmadığımız sürece, onlar bize konuşma izni vermeyeceklerdir, biz onların tarihini gördüğümüz gibi kendi bakış açımızdan, ezilenlerin bakış açısından bakarak yazmalıyız. Bir kültürün, bir kimliğin, bir topluluğun, bir etnisitenin ve bir ulusun unsurlarını ve yönlerini ortaya koyduğumuzda, onların devletini, onun kuruluşunu, yapısını ve kuruluş ideolojisini, askeri yapısını, tarihini ve siyasetini analiz etmeliyiz. Olumsuz ve karşıt açıdan olsa da biz her zaman onun içinde olmuşudur, hiç değilse, Osmanlı döneminin son zamanlarında modernitenin ortaya çıkışından beri her zaman onun içinde olmuşuzdur. Biz bastırılan kimlik olduk, bu kültürün, bu siyasetin tam da merkezindeki güç tarafından örtbas edilen ezilen ses olduk. Kuşkusuz bu yaklaşımın, diğer bir yüzü daha var, Türk aydınları için başka bir sonucu daha var. Bu şu demektir ki Türk aydınları, eğer bize, bizim tarihimize hitap etmek istiyorlarsa, bizim de bir kültürümüzün, bir tarihimizin olduğunu kabul etmek istiyorlarsa, o zaman kendi kendilerini sorgulamak, bizi bulmak ve hakkımızdaki gerçekleri bilmek için kendi tarihlerini kendi siyasetlerini yeniden düşünmek, yeniden okumak ve yeniden yazmak zorundalar. Onların bu gerçeği, iktidar ve egemenlik tarafından gömülmüş gerçeği kendi tarihinin ve siyasetinin katmanları arasından bulup çıkarmaları gerekir. Başka bir deyişle, kurulu düzenin, kurulu tarihsel yazımın, sosyolojinin, felsefenin, şarkıların, filmlerin diğer bütün ifade biçimlerinin tam da kitlesel bir eleştirisine kafa yormak zorundadırlar ama eğer onların modern kimliklerinin içinde biz bastırılmış unsur olduğumuz için bizim aracılığımızla kendileriyle konuşmazlarsa, kendi kendileriyle dürüstçe konuşamazlar. İşte bu yüzden ben bir Kürt olarak İran tarihinin niteliği üzerine sürmekte olan bir tartışmaya katkı olsun diye hiçbir İranlı araştırmacının yazmak istemediği bir tarzda on yılımı kapitalizm öncesi İran'ın kuramsal teorisini yazmak için harcamayı seçtim. Bu stratejik bir karardı. Demek istedim ki bu, benim sizin tarihinizi yorumlamamdır, modernitenin başlangıcıdır. Şimdi bunu kendi yorumlarınızla karşılaştırın, onu eleştirebilirsiniz, ona saldırabi-

lirsiniz, paramparça edebilirsiniz ama sessiz kalamazsınız, çünkü sizin tarihinizin ve tarih yazıcılığınızın prosmu aracılığıyla size hitap ettim, bu yüzden benimle konuşmalısınız çünkü sizin modernitenizin tarihsel oluşum bilgisine sahibim. Sizin kimliğinizin bir parçasının bilgisine sahibim, dolayısıyla benimle konuşmalısınız, eğer kendinizi tanımak istiyorsanız, bana benim tabirlerimle hitap etmelisiniz. Kuşkusuz, beni önemsemeyebilirsiniz ama kimliğinizle ilgili benim sahip olduğum bilgi parçasına hiçbir zaman ulaşamazsınız. Bensiz siz eksiksiniz. Sanırım şimdi de geri gelelim direniş konusundaki asıl meseleye. Direniş sadece Ehmedê Xanî hakkında yazmak değildir, direniş sadece belirli bir Kürt siyasal partisinin oluşumu ve gelişimi hakkında yazmak değildir, direniş aynı zamanda ötekinin tarihi, siyaseti, iktisadı ve kültürü hakkında son derece önemli bir kitap yazmaktır da. Biz kendi hakkımızda, kendi tarihsel toplumumuz ve kültürümüz hakkında ancak onların kimliklerinin oluşumunu inceleyerek, bunun söylemsel yapısını göz önüne sererek gizli gerçekleri ortaya çıkarabiliriz. Bu, doğrudan iktidarın, yani sizi inkâr eden, sizi örtbas eden ve sesinizi kesen iktidarın gözlerinin için bakmaktır. Bu yüzden bu direnişin öteki yüzüdür. Sanırım Kürt aydınlarının hem direniş hem de bilinç yaratma anlamında çifte görevleri var. Kuşkusuz bu görevler birbiriyle bağlantılıdır. Bu bağlantı bilgi, gerçek ve iktidar arasındaki ilişkiye işaret eder: Kendinizi tanımak istiyorsanız, ötekini tanımak zorundasınız. Öteki kendisini tanımak istiyorsa, o zaman sizi tanımak zorundadır. Bu bilgi iktidar tarafından örtbas edilen gerçeğin ortaya çıkmasına yardım ederse, o zaman bunun, sırf ezilen oldukları nedeniyle Kürtler tarafından üretilmesi gereklidir. İşte bu yüzden bunun buradaki, Türkiye'deki Kürtler için önemli olduğunu söylüyorum, sadece Türkiye'de siyasal, hukuksal ve kültürel olarak ne olup bittiğiyle ilgilenmeleri açısından değil, aynı zamanda gerçekten de en önde koşanlar ve yol gösterici bilginler olmaları açısından. Eğer Kürtler fark edilmek istiyorlarsa, ciddiye alınmak istiyorlarsa, sadece kendileri hakkında konuşmamalılar, sadece kendileri hakkında yazmamalılar. Sadece kendileri hakkında yazarak kendilerini tanıyamazlar. Zira onlar ancak ötekinin aracılığıyla,

ötekini tanıyarak, kendilerini tanıyabilirler. Bilgi ile gerçeğin arasında duran şey iktidardır.

Hazırladığım birçok soru vardı fakat yukarıda bu soruların birçoğunu cevapladınız. Bu daha iyi oldu, yukarıda değindiklerinizle bağlantılı olarak biraz daha güncel bir meseleye gelirsek, biliyorsunuz, Demokratik Toplum Kongresi geçtiğimiz yaz Demokratik Özerklik'i ilan etti. Tarihsel olarak, bu demokratik özerklik projesini ve demokratik Özerklik teorisini nasıl değerlendiriyorsunuz?

- Aslında bu konu hakkında konuştum ve söylediğim gibi, modern yaşamda Kürtlerin birçok sorunu var. Bu röportajı genişleterek size bunları anlatabilirim ve hatta siz bunları kendi yayınınızda bile basabilirsiniz. Ama mesele şudur: Burada siyasal özerkliği tartışacak olan insanlar, bunun ilk kez olduğunu düşünmemelidirler. Bu kavramın Kürt hareketleri içinde bir tarihi var. Irak ya da İran'da Kürtler özerklik vs. hakkında eskiden beri konuşmaktadırlar. Ve şimdi şartlar gereği bunun yerini federalizm almıştır. Belirtmek istediğim nokta şudur ki onların deneyimlerine bakmalıyız, onların deneyimlerinden öğrenmeliyiz. Mesela neden İran'daki Kürt Cumhuriyeti ilkin özerlik sorununu ortaya attı. Bunun nedeni neydi? Onların solaganı Kürdistan için özerklik, İran için demokrasiydi. Bu onların solaganıydı, sonra Irak Kürtleri de bu sloganı kabul ettiler, dolayısıyla bu kavramın bir tarihi var. Ancak özerklik çok genel bir kavramdır. Çok farklı özerklik biçimleri vardır. Bu özerklik belirli bir toprak parçası olan bir özerklik mi? Yoksa bir toplumun özerkliğini ileri süren bir özerklik kavramı mıdır? Bu iki biçimin de olabilmesinin farklı koşulları var. Ben kendim özerkliğin bir hak olarak, bir plan olarak belirli bir toprak bütünlüğüne bağlanmaması gerektiğini düşünüyorum. Türkiye gibi bir ülkede bunu yapmak çok zordur, bana göre bu Türkiye'de bir facia olur. Türkiye'deki hiçbir hükümet böyle bir şeyi kabul etmeye yanaşmayacak ve el atmayacaktır, çünkü bunun ayrılmanın ilk adımını oluşturacağını söyleyeceklerdir. Eğer haklar belirli bir toprak bütünlüğüne bağlanırsa, o zaman bunun Kürtler için bir sonucu olacaktır, bu demektir ki bu hakları savunmak için sizin ilkin bu toprak bütünlüğünü

savunmanız gerekir, bunu yapmak için de güçlü bir ordunuzun olması gerekir. Sanırım bu iyi bir fikir değil. Bu Irak'ta birçok kez denendi. Ne olur? Irak'taki hükümet 1970'te zayıf olduğu dönemde bu planı kabul etmişti, hükümet Irak'ta geniş ölçekte bir özerkliğin olmasını kabul etti, çünkü Kürtler askeri açıdan güçlüydüler. İran onları destekliyordu, Amerika onları destekliyordu. Ve Irak ordusunun konumu kötüydü. Bunları kabul ettiler, ama daha bir yıl bile geçmemişti ki Irak hükümeti iç mücadelelerden geçerek, savaşarak, sonunda Saddam Hüseyin güçlü bir adam olarak iktidara geldi. Sovyetler Birliğiyle 15 yıllık bir dostluk antlaşmasını imzaladı. Sovyetler Birliği bu antlaşmanın bir gereği olarak Irak ordusunu yeniden yapılandırdı, petrolden gelir olarak paralar geldi, Irak gitgide daha da zenginleşti. Irak özerklik istemediğini söylemeye başladı. Sonra savaş yeniden başladı, sonuç 75'te Kürtler için bir felaket oldu. Dolayısıyla eğer Kürtler belirli bir toprak bütünlüğüne bağlı olarak özerklik istiyorlarsa, bunun çok karmaşık sonuçlarını beklemelidirler, bu topluluğu biz nasıl savunabiliriz? Bu topluluğun ön koşulu şudur: Çok radikal bir anayasal reform yapacaksınız, çok radikal olarak vatandaşlık tanımını yeniden yapacaksınız, anayasada Kürt kimliğini ve etnisitesini tanıyacaksınız. O zaman Kürt toplumunu kendi kimliklerinin hukuksal olarak kabul edilmiş unsurlarını tanıma temelinde tanımak kolaylaşacaktır. Bu yapıldığında, o zaman diyeceksiniz tamam, biz bu toplum için özerklik istiyoruz. Bu da bu toplumun içinde kim olursa olsun, tamam, bizim ihtiyac duyduğumuz özerkliktir ancak bunun cevabı "kimliğiniz zaten tanınmış, diliniz zaten tanınmış, neden özerkliğe ihtiyaç duyuyorsunuz?" şeklinde olurdu. Sanırım tanıma yeterli değildir. Tanıma sadece bizi eşit kılar. Arapsınız, Kürtsünüz ya da Farssınız ama eşit temeldesiniz ne var ki farklılığı ortadan kaldıramazsınız. Bu, Türkiye'de vatandaşlık üzerine yapılan tartışmaların kabul etmediği çok önemli bir meseledir. Türk aydınlarının bunun üzerine konuştukları birçok tartışma vardır. Bunlar ayrıca tamam diyorlar bizim Türkiye'nin adını değiştirmemiz gerekir, tamam sizin bütün söylediklerimiz sadece bizi eşit kılmakla ilgilidir. Ve anayasada eşitlik bizim siyasal açıdan olan farklılıklarımızı ortadan kaldırmaz,

dolayısıyla bizim özerk bir temsiliyete sahip olmamıza izin vererek, bu farklılıkları tanımak zorunda kalacaksınız. Toprak bütünlüğüne değil, topluluğa bağlı haklar temelinde tanımlanmış özerk temsiliyet şu anlama gelir ki alanlarda kendi siyasal temsiliyet aracınız olur, bu alanlarda belirli haklara sahip olacaksınız, ama o zaman sözgelimi Diyarbakır, Batman, Mardin ya da Hakkâri'de seçilmiş olanlar Ankara'da Türk parlementosunda da temsil edileceklerdir, bu çifte temsiliyet sorunudur. Ve bu çifte temsiliyet bu farklılıkları tanımanın bir yoludur. Bizim bir farkımız var, bizim kendi idari kültürümüz; kendi bölgelerimizde özerkliğimiz var ama siyasal olarak biz merkezde temsil edilmek zorundayız. Öyle "tamam gidip Diyarbakır'da oyununuzu oynayabilirsiniz" diyemezsiniz, bizim orada kendi idari özerkliğimiz var ama biz politik düzeyde Ankara'da temsil edilmek istiyoruz. Bu olmadan Ankara'daki temsiliyet anlamsız olur. Bu yüzden burada bahsetmek isteğim şey, Britanya'da, İskoçya ve Galler'de bulunan kendi temsiliyet kurumları olan benzer bir sisteme az çok bakmaktır. İskoçya'da bu özerklik Galler'dekinden daha fazladır, İskoçya'nın bir parlemantosu var, Galler'in de bir meclisi. Onlar o bölgenin ilişkilerini denetliyorlar, biz Diyarbakır vs.'lerde bunu yapabiliriz, bunu yaparken, Galler ile İngiltere'nin arasındaki sınırın siyasal bir sınır olmadığını, İskoçya ile İngiltere'nin arasındaki sınırın siyasal bir sınır olmadığını, dolayısıyla Ankara ile Diyarbakır arasındaki sınırın siyasal bir sınırın olmadığını söylemeyiz. Bu bir kültürel bütünlüktür, idari bir bütünlüktür, "burası Kürdistan'dır gelmek isterseniz, pasaport gösteriniz" demezsiniz. Bu yüzden Galler ve İskoç parlemantoları, bunlar Britanya parlemantosunda da temsil edilirler. İskoç parlementosundaki bütün yasa koyucuları Londra'da da kanun koyucularıdırlar. Liberal tartışmalar böyle bir tarzda yürütülüyor, mesela birçok iyi niyetli Türk aydını bu konuda konuşuyor ve diyor ki "Biz anayasayı değiştireceğiz, Biz 'Türkiyeli' derken bunun Türkiye'deki herkesi kastettiğini, Kürtleri de içine alacağını, Kürt dilinin okullarda konuşabileceğini" söylüyorlar. Bunlar çok iyi teşekkür ederiz ama başka bir şey daha var. Diyarbakır ve Batman'da beni temsil etmek üzere seçilmiş olanların tümü Ankara'ya da gelecek, demok-

ratik siyasal süreçte yer alacaklardır. Bu durumda topluma bağlı özerklik haklarıyla çifte temsiliyet durumu olursa, bundan önce siyasal sürecin ve anayasal sürecin kapsamlı bir biçimde demokratikleşmesi gereklidir. Eğer bu yapılırsa, o zaman özerklik projesinin bir umut taşıdığını söyleyebilirim.

‘Sömürgecilik sistemi ulus-devletler tarafından dönüştürüldü’[70]

Dergimizin bu sayıdaki dosya konusu “Sömürgecilik”. Sizinle sömürgecilik konusunu konuşmak istedik. Bildiğiniz gibi sömürgecilik her şeyden önce bir sistem. Sömürgecilik konusu üzerinde genel anlamda zengin bir külliyat da var. Biz ilkin yaşadığımız coğrafya ve tarihle bağlantılı bir soruyla başlayalım isterseniz. Sömürgecilik üstüne yazılan bir yığın şeyden sonra bugün sömürgeciliği Türkiye'de ve küresel olarak nasıl tanımlıyorsunuz? Sözgelimi Osmanlı İmparatorluğu'nu sömürgecilik tarihinin neresine koyarsınız?

- Bence, sömürgeci ve sömürgecilik kavramlarının Osmanlı tarihine uygulanışı problematik bir nitelik sunuyor. Bu durum tarihi olarak kulağa geldiği gibi yeterince açık bir unsur değil. Bunun sebebi ise şu; eğer sömürgecilik, fetihler yoluyla ve toprak ekleyerek mevcut politik bütünlüğü genişletmek ve yayılmak ise, Osmanlı İmparatorluğu kesinlikle sömürgeci bir imparatorluktu. Güneye, doğuya ve batıya doğru genişledi ve mevcut politik bütünlüğüne yeni bölgeler ekledi. Fakat modern ve güncel literatürdeki sömür-

70 Hamit Kankılıç & Selçuk Oktay, *Dipnot Dergisi*, sayı: 10, Bahar 2013, İngilizceden çeviren: Savaş Boyraz

gecilik projesi ve dinamikleri söz konusu olduğunda, Osmanlı İmparatorluğu'nun sömürgeci bir imparatorluk olduğunu söylemek zorlaşır. Çünkü kesinlikle aynı içsel dinamiklere sahip değildi. Osmanlı kesinlikle böylesi bir projenin peşinden gitmiyordu. Osmanlı'nın sunduğu durum modern sömürgecilikle bağlantılı bir projeydi. Sömürgeci projelerden konuştuğum zaman aklımda karşılaştırmalı bir çerçeve vardır. Eğer Osmanlı'nın 16. yüzyılda Orta Doğu'yu fethetmesi ile Britanya ve Fransa'nın 19. yüzyılda Afrika'yı fethetmesini karşılaştırırsak, bu iki sürecin dinamiklerin çok farklı olduklarını görürsünüz. Bunların dinamikleri aynı değildir. Aslında bu dinamikler yapısal olarak farklıdır. Kanaatimce, Osmanlı yayılmacılığını tarif etmek için kullanılabilecek iyi bir kavram bulunuyor. Bu kavram Osmanlı İmparatorluğunun bir siyasi - askeri yönetimsel yapı olarak doğasını ve karakterini ifade eder. Kanaatimce, "sınır imparatorluğu", "sınır devleti" kavramı Osmanlı'nın içsel dinamiklerini anlamak için daha kullanışlı bir kavramdır. Bu kavram devleti diğer devletlerden ve bölgelerde ayıran sınırlara gönderme yapar. Sınır devleti derken kastettiğim şey, devletin dinamiklerinin merkezde değil dış sınırlarda bulunmasıdır. Bu dış sınırlar genişlemeyi ve yeni bölgelerin ilhakını gerektirir. İktidar yapısında askeri güç hakim unsur niteliğindedir ve bölgesel genişlemenin arkasındaki itici güç askeri gücün lojistiğidir. Bu durum, Osmanlı sömürgeciliği ile daha sonra 19.yüzyılda gelen Britanya ve Fransız sömürgeciliği arasındaki temel farkı oluşturur. Avrupa sömürgeciliği bağlamında iktisat tarihçileri bize ağırlıklı olarak kaynakların hakimiyeti için oluşturulan ekonomik ilişkilerin iktidarın yapısı içerisinde hakim faktör olduğunu söylediler. Modern Avrupa sömürgeciliğinin dinamikleri, ticari devrim ve daha sonra gelecek olan sanayi devrimi tarafından desteklenen kapitalist ekonomilerin yükselişinin yapısı içerisinde yer alıyordu. Osmanlı hakimiyeti altındaki iktidarın yapısında politik askeri tarafın ağır basması neden işgal ve genişlemenin dinamiklerinin sınırlarda yer aldığını da açıklıyor. 16. ve 17. .yüzyıl Osmanlı sömürgeciliği bu sınır devletin işleyişinin bir sonucuydu. Dinamiklerinin büyük çoğunluğu merkezde, çekirdekte değil, dış sınırlarında bu-

lunan bir devlet... İmparatorluğun temel mantığı ekonomik değil, askeri-siyasiydi. Ve askeri -siyasi olan, kendisini sürdürüp yeniden üretebilmek için bölgesel yayılmaya ihtiyaç duyar. Bölgesel yayılma imparatorluğun askeri-siyasi mantığını yeniden üretmek için gerekli olan, daha fazla nüfus, daha fazla vergi ve kaynaklar demektir. Yani imparatorluk, merkezde onu ileri iten bir iç ekonomik dinamik olduğu için genişlemez. Tersine, bu genişlemenin ekonomik ve finansal sonuçları askeri ve siyasi mantık tarafından belirlenir. İmparatorluk genişlerken, daha fazla vergi ve toprak alır. Daha fazla vergi ve toprak ise onun askeri gücünün yeniden üretmeye yarar. Bu genişleme durduğunda, askeri güç de gücünü yitirir. Bu genişlemeyi sürdürmek için sürekli ileri hareket halinde olması gerekir. Söylemeye çalıştığım şey, eğer sömürgecilik devletin topraklarına başka topraklar katarak genişlemesi anlamına geliyorsa, Osmanlı ve Avrupa sömürgecilikleri çoğunlukla aynıdır. 16. Ve 17. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu ile 18 ve 19. yüzyıllardaki Britanya ve Fransa imparatorluklarının sömürgecilikleri toprakların genişlemesini ve buralardaki yerli halka vergi uygulama biçimleri bakımından benzer özellikler gösterir. Fakat bunların iç mantıkları ve dinamikleri oldukça farklıdır. Avrupa sömürgeciliğinin dinamikleri temelde ekonomiktir. Fakat burada, bu gelişmelerin dinamikleri askeri-siyasidir. Ekonomi ikincil bir sonuçtur.

Sınır İmparatorluğu kavramını biraz açar mısınız? Bunun Avrupa sömürgeciliği ile ayrıştığı noktalar nedir?

- Osmanlı İmparatorluğu büyük oranda bir sınır imparatorluğudur. Kullandığım bu sınır imparatorluğu kavramı benim ürettiğim bir kavram değil.

Bu kavram, tarihçiler ve sosyal bilimciler tarafından premodern dünyada Çin gibi genişleyen imparatorlukların gelişmeye yönelik süreçlerini anlamak için kullanılmıştır.

Ben ise, bu kavramı kendi çalışmamda İran Pers İmparatorluğu gibi Orta Doğu'daki eski emperyal güçlerin özgün gelişmesini açıklamak için kullandım. Bu eski imparatorluklar, politik olarak merkezi devletlerdir fakat idari olarak ademi merkeziyet bir nitelik

gösterirler. Bu merkezi ve odaklanmış politik askeri iktidar, çoğunlukla ekonomik aktörlerin ve ilişkilerin azgelişmişliği dolayısıyla ademi merkeziyetçi idari süreçleri denemişlerdir. Bu durum, genişlemeci ve işgal eden politik askeri iktidarın Avrupa'da gelişen kapitalist ekonomiler tarafından uygulanan Avrupa sömürgeciliğinin sunduğu içsel ekonomik dinamiklere sahip olmadığı anlamına gelir. Bu nokta Osmanlı ve Avrupa sömürgeciliğinin sunduğu tarihsel örnekler arasındaki temel yapısal farklılıktır. Ulus devlet bu gelişmenin daha geç evrelerinde ortaya çıkıyor. Ulus devlet kapitalist ekonomiyle birlikte modernitenin bir ürünüdür. Ulus devletin ortaya çıkışı ve sömürgeci yayılmacılık ve sömürgeciliğin tarihsel formasyonundaki rolü, her iki sürecin de modernitenin ürünü olmasına rağmen iki farklı şeydir.

Ulus devlet ile sömürgecilik sistemi arasındaki ilişkiye gelelim. Ulus devlet, sömürgeciliğin hangi evresine tekabül ediyor. Devletin aldığı ulus-devlet biçimi sömürgeciliğe nasıl yansıdı? Ve de ulus devlet sistemi Sömürgeciliğin tarihsel bağlamı bakımından ne anlama geliyor?

- Benim okumama göre, ulus devlet, Osmanlı İmparatorluğu üzerinde iç ve dış baskıların birlikte ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Dış baskı oldukça açıktır; örneğin Fransa, Çarlık Rusya'sı, Britanya gibi emperyal güçlerin baskısı Osmanlı'yı zorluyordu. Bu baskılar, Türk milliyetçiliğinin politik projesini, politik ve kültürel söylemini ve ulus devletin ortaya çıkışını da araçsallaştırıyordu. Bana göre bu oldukça önemli bir faktördü fakat belirleyici bir faktör değildi. Bu noktada şunu belirtmek isterim ki ben bir Osmanlı tarihi uzmanı değilim. Ben daha çok tarihsel sosyoloji bakış açısından bakıyorum. Bu durumu göze alarak her ne kadar içsel ve dışsal baskıları birbirinden ayırmak güç olsa da içsel baskıların dıştan gelen baskılardan daha önemli olduğunu söylemek istiyorum. İç baskılar; Osmanlı İmparatorluğu'nun modernizasyon gereksinimi ile ilgiliydi. Sınır devletin bu genişlemeci mantığı, bu siyasi askeri yayılmacı mantık durduğu zaman, Osmanlı İmparatorluğu da 18. yüzyıldan itibaren savaşlarda askeri olarak yenilmeye başladı. 19.

yüzyılın ikinci yarısında bu durum kesin bir hal aldı. Devamında, modernizasyon ihtiyacı baş gösterdi. Modernizasyon ihtiyacı, aynı zamanda politik merkezileşme ve 1838 Tanzimat'tan sonra devletin işlevlerinin ve merkezileştirici organların artışı ihtiyacını getirdi. Kanaatimce, 19. yüzyıl boyunca yürütülen politik merkezileşme kendisini ayakta tutacak ve niyetlenmiş hedeflere götürecek gerekli askeri, idari ve ekonomik güçten yoksundu. Politik merkezileşme ve modernleşme sürecini tasarlayan İmparatorluk, Birinci Dünya Savaşı başlamadan önce, nihayetinde içeriden çatladı. Bu argümana destek, daha sonrasında Türk milliyetçi hareketi, Arap milliyetçi hareketi ve sonraki aşamada Kürt milliyetçi hareketinden gelmiştir. Bu hareketler, 1908'in tarihsel konjonktürüne götüren olgulardan önce, Osmanlı modernleşmesi sürecinin bilincinden ve onu çöküşüne neden olan unsurlardan etkilenmişlerdir.

Dolayısıyla bu baskıların kombine edilmiş etkisi çok önemli olduklarını kanıtlamıştır. 18. yüzyıl sonlarından 1830'lara uzanan bir dönemde Avrupa'da yaşanan gelişmelerin Osmanlı İmparatorluğu'nda güçlü etkilerine tanıklık eden bir dönem yaşandığını söylemeliyim. Fakat Avrupa'daki ilk gelişmeler -Fransız Devrimi gibi- ve onların şoklardan sonraki ani etkilerinin Osmanlı İmparatorluğu üzerinde çok büyük etkisinin olmadığı görülüyor. Esasında Fransız Devrimi'nin fikriyatı, mesajı ve Avrupa'daki politik ve ideolojik sonuçları, şu kadarını söyleyebilirim ki, Osmanlı İmparatorluğu üzerinde bir etki yaratmadı, hatta 10 yıl sonra 1790'larda, o dönemin Fransa'sı ve Avrupa'sında da hatrı sayılır bir değişim ve talep getirmedi. Modernizasyon ve değişim yönündeki talep yaklaşık 30 yıl sonra 1830-40'larda kendini hissettirdi. Bu durum, o dönemler Osmanlı devleti de kendi kurumlarını yeniden gözden geçirmeye başlıyordu, sistemin politik askeri mantığının dayanağıdır. 1826 yılında Yeniçerilerin ortadan kaldırılması bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu olay bize İstanbul'daki politik idaresinde, politik ve idari reformun temel koşulu olarak politik iktidarın askeri dayanağında bir değişim konusunda farkındalık oluştuğunu anlatır. Bu durum, onların politik iktidar yapısının askeri mantığının aşındığını ve bu devletin dinamiklerinin yeni bir

kuruluşla yeniden yapılandırılması gerektiğini fark ettikleri anlamına gelir. Devlet kendini yenilemek ve yeni kurumlarla yenilenmek ve yeni hedefler aramak zorundaydı. Fakat reform, değişim ve modernizasyon yönündeki bilinç bir şeydir ve iktidar ve bu yöndeki arzu bunun bir şey olduğunu fark etmek yönünde başarıyla tamamlanmalıdır. Osmanlı devleti bunu gerçekleştirmek için gerekli iktidara ve arzuya sahip görünmüyordu.

Kanımca, Hattı Şerifi Gülhane ve hemen sonrasında Tanzimat'ta yaşananlar ve devletin reform projesinin temel dayanağı olarak devletin merkezileşme süreci ve Osmanlı ordusunun modernizasyonu niyetlenmiş programlardı ancak hiçbir zaman niyetledikleri hedefleri karşılayacak şekilde yönetilmediler. Bu niyetlerin karşılanmasında başarısız olunca, devletin modernizasyonu ve reformu süreçleri, söz konusu süreç yönündeki isteklerin ve içteki muhalefetin eksikliği ve değişme noktasındaki muhafazakar direnç dolayısıyla durma noktasına gelince sonrasında toplumdaki kültürel ve entelektüel baskılar daha hakiki bir reform için ortaya konan talepler olarak alternatif bir kanal haline gelmeye başladı ve modernizasyon ifade edildi. Reform ve modernizasyon için hemen akabinde gelen kültürel ve entelektüel talep, Osmanlı devletinin değerler sistemine odaklandı. Bu değerler sistemi kutsal meşruiyetin politik iktidarının mutlakiyetçi karakteridir. Anayasacı düşünce ve hareketin yükselmesi Jön Türkler ve onların söylem ve pratikleri tarafından ifade edildi. Anayasacılık yönündeki bu talep Osmanlı devleti içerisinde ulus devlet projesinin bilincine delalet idi. Bu proje o dönem Avrupa ve Amerika'nın bazı bölümlerinde çoktan başlamıştı. Kendisini Osmanlı devletinin mutlakiyetçi değerler sistemine ve Padişah'ın despotik yönetimine karşı bir alternatif olarak sunmuştu. Bu model politik iktidar için yeni bir model idi, mutlakiyetçiliğe alternatifti ve hakimiyetin yeni biçimlerini içeriyordu, otoritenin ve meşruiyetin de yeni biçimiydi. Aynı zamanda meşruiyetin çerçevesi ve otoritenin kaynağı olan halkın taleplerinden kaynak buluyordu. Dolayısıyla sonrasında gelen 30 yılda Türk milliyetçileri kendi cumhuriyetleri için ulus devlet modelini tercih ettiklerinde bu model Avrupa'da çoktan kullanılmıştı. Hali hazır-

da pratik olarak uygulanıyordu. Bu modeli çekici kılan sadece bu tip devletin idari ve politik yapısı değil, belki de çok daha önemlisi bu modelin demokratik imajı ve bu modelin kendini halkçı ve daha verimli bir model olarak nasıl sunduğuydu. Politik aktivistler için ulus devlet Osmanlı Devleti'nin çöken yapılarına bir alternatif olarak sunulmuştu. Milliyetçilik tarafından yönlendirilen entelektüellere ulus devlet modernitenin başarılarının toplamı olarak lanse edilmişti. Modernitenin politik ve kültürel idealleri Fransız Devrimi'nin filozoflarının söylemlerinde kristalize olmuştu. Ancak bunların da üstünde halkın taleplerinden doğan yasalar üzerinde kurulmuş, seçilmiş temsilcilerle yürütülen ve halkın taleplerinin tercih edildiği ideal bir politik sistem ulus devletin hukuki politik çerçevesi üzerinde yükselmişti. Ulus devlet, tarihin, despotik yönetimlerden ve mutlakiyetçi liderlerden yorulmuş halklara önerdiği demokratik modern bir alternatifti. Zamanında kimse ulusun gerçekte ne olduğunu, kimlerden oluştuğunu, ulus ile halk arasındaki gerçek ilişkinin ne olduğunu, ulusal kimliğin ne olduğunu ve nasıl inşa edildiğini sormadı. Bu sorular, ulus devletin politik meşruiyetin mihenk taşı olduğu zamanlarda konu dışı göründü.

Ulus devlet ve sömürgecilik arasındaki ilişkiyi küresel anlamda nasıl tanımlarsınız? Ulus devletlerin sömürgecilik sistemini modern iktidar kipiyle tanıştırdığını biliyoruz. Ulus devletlerin sömürgeciliğe yaptığı katkıyı merak ediyoruz?

- Ulus devlet aşamasıyla birlikte sömürgecilik farklı bir biçim aldı. Sömürgecilik ulus devletler tarafından dönüştürüldü ve teşvik edildi. Fark etmemiz gereken önemli bir şey şudur; Fransız emperyal gücü, Britanya emperyal gücü ve şimdinin Amerikan emperyal gücü (her ne kadar farklı tür emperyal güç olsa da), bunların hepsi farklı biçimlerdeki ulus devletlerdir. Bunlar demokratik yönetimler altında emperyal iktidarlarını uygulayan ve global düzeyde emperyal rolleri olan ulus devletlerdir. Yani, ulus devlet ölmedi. Modern devlet, yasal, teorik ve siyasi olarak ulus devlet biçimini devam ettirdi. Ulus devlet şimdilerde evrensel bir politik form. Ancak bazı durumlarda ekonomik, stratejik ve askeri olarak neokolonyalist

politikaları olan bir imparatorluk rolünü oynadı. Burada ilginç olan ve dikkat etmemiz gereken nokta, ulus devletin sadece yasal, politik bir çerçeve olduğudur. Çeşitli ekonomik, askeri ve kültürel süreçler içerebilir. Bu nedenle, ulus devlet dediğimizde bizim teorik olarak kabul ettiğimiz kavram ile tarihi politik bir yapı olarak var olan ulus devlet çok farklıdır. Ulus devlet konsepti ile bir tarihi politik yapı olarak ulus devlet asla aynı değildir. Ulus devlet konseptinin temel teorik özellikleri olan halkın egemenliğinin, meşruiyetinin ve yetkisinin ilkeleri, ulus devletin inşasının politik hukuki süreci içerisinde anayasada dönüştürülmüştür. Anayasa yazıldığı andan itibaren, ulus unsuru oyundan çıkarılır. Ulus, yerini devlete bırakır. Artık egemenliğin kaynağı olan ve politik yetkinin ve meşruiyetin taşıyıcısı olan merkezileştirilmiş devlet sahnededir. Halkın ya da ulusun hakimiyeti ve halkçı ve ulusal kavramı, artık devleti eline geçirmiş ve onu uygulayan hakim gücün işleyişinin tamamen dışında kalacaktır. Ulus devletin kuruluş anında, ulusun ve devletin otorite ve meşruiyeti hakim gücün etkisi ve hedefi sonucunda değişir. Teorik olarak kurucu olan bu "hedefler", devlet tarafından oluşturulmuş ulusun politik ve hukuki formunu aldığı zaman "etki" haline gelir. İşte bu yüzden bizim ulusal kimlik olarak adlandırdığımız şey aslında sadece ulus üzerine değil anayasal hukuk metinlerinde yer alan tüm vatandaşlar üzerinde empoze edilmiş devletin kimliğidir.

Şimdi daha önce dikkat çektiğim bir konuya dönelim. Bu konu, ulus devletin sadece politik iktidarın hukuki ve politik çerçevesi olduğu ve bu itibarla politik yönetim ve hükümetin farklı biçimleri ve farklı ekonomik sistemler olarak belirtiliyor olmasına uygun olmasıdır. Örneğin Sovyetler Birliği ayrıca yasal olarak bir ulus devletti ve ulusal ve uluslararası alanda politik olarak ulus devlet olarak hareket etti. Aynı durum, hukuki ve politik olarak algılanan Çin için de geçerlidir. Fakat biz şunu biliriz ki eski Sovyetler Birliği ve günümüz Çin'i kapitalist ekonomi üzerine kurulmuş Avrupalı ulus devletlerden farklı bir ekonomik sisteme sahiptirler. SSCB genişlemeci bir devletti de, Doğu Avrupa'nın tamamını ve Orta Avrupa'nın da önemli bir kısmı hakimiyeti altında tutuyordu. Bu nedenle ulus

devlet, spesifik bir hakimiyet ve meşruiyet biçimi olan legal ve politik bir çerçevedir. Farklı yönetim ve hükümet biçimlerinde, çeşitli ekonomik sistemler içinde olabilir. Günümüz ABD'si gibi ya da İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dekolonizasyon süreci gelmeden önceki İngiltere ve Fransa gibi emperyal iktidarların da çerçevesini oluşturabilir. İngiltere bir cumhuriyet olmamasına rağmen İngiliz İç Savaşı ve 17. yüzyılda erken modern zamanlarda Cromwell'den bu yana parlamento egemendir. Politik sistemin eskiden bir monarşi olmasına rağmen bu ülke anayasal bir monarşidir. Aynı durum, İsveç, Danimarka, Norveç, Hollanda ve İspanya için de geçerlidir. Tüm bu ülkelerde krallar vardır fakat egemen güç, talepleri parlamento tarafından temsil edilen halklar ya da ulustur.

Tüm bu muhtelif örneklerde önemli olan durum devletin formel organizasyonu değil, iktidarın biçimi ve hukuki politik kimliktir: Asıl önemli olan hukuki egemenliğin halkta kalması ve politik otorite ve meşruiyetin kaynağının halk/parlamento olması gerçeğidir. Dolayısıyla ulus devlet hukuki politik bir biçimdir. Farklı politik ve ekonomik sistemlere tahvil edilebilecek işlevli bir çerçeve olarak fonksiyon gösterir.

Dünya ekonomisinde ve siyasetinde, güncel sömürgeciliği anlayabilmek için bazı teorik modeller bulunuyor. Bunlardan biri, Antonio Negri ve Michael Hardt tarafından ortaya konan İmparatorluk (Empire) modeli. Bu modeli nasıl yorumluyorsunuz? Bu model günümüz sömürgeciliği ile ilgili bize neler anlatmaktadır?

- Bence oldukça ilginç bir model, fakat bazı problemleri var. Sorunsuz bir model değil. Negri ve Hardt temelde iktidarın biçiminin ve yöntemlerinin değiştiğini söylerler. Bu argüman müthiş detaylı kitapları "İmparatorluk"ta ve sonrasında gelen makalelerinde teorik olarak açıklanır. Onların görüş açılarına göre İmparatorluk yeni küresel gücü temsil eder. Ama kanımca, Negri ve Hardt'ın en önemli eseri İmparatorluk değildir. Negri ve Hardt'ın en önemli eseri "Çokluk"tur (Multitude: War and Democracy in the Age of Empire). Bu eserde, İmparatorluk'taki tezlerini ileriye taşırlar. Mevcut iktidarın biçimlerinin ve yöntemlerinin değiştiğini söyler-

ler. Bu değişime baktığımızda, aynı zamanda iktidarın da karakterinin değiştiğini söylerler. Buradaki argümanları teorik olarak iki unsur üzerine temellendirilir. Birincisi, yapısal Marksizm'dir. Negri ve Hardt yapısalcı Marksizmi kullanmışlardır. İkincisi ise, bu yapısal analize Michel Foucault'nun yeni ve modern iktidar biçimleri üzerine olan argümanlarını dahil etmiş olmaları. Ulusal ve küresel ölçekteki iktidarın ve muhalefet ve direnmenin yeni biçimlerini analiz edebilmek için bu iki temel unsuru birlikte kullanırlar.

Bize söyledikleri şudur: Eski emperyalist güçler ve emperyalist güçlerin hakimiyet biçimleri geride kaldı. Sömürgeciliğin, askeri işgal ve ilhak yoluyla topraklara toprak katan bir yayılma biçimi olarak sona ermesi gibi. Emperyalizmin, askeri siyasal mekanizmanın temsil edildiği bir sömürgecilik biçimi olarak sona ermesi gibi, sömürgecilik, finansal ekonomik mekanizmalara dönüştü. Özellikle finansal mekanizmalara... Bunun teorik anlamı şudur; sömürgeciliğin dinamikleri, endüstri devrimi ve Avrupa'nın endüstrileşmesinin teşvik ettiği bir ticarileştirme sürecinde olduğunda, sömürgeciler fethedilmemiş bölgelere ucuz iş gücü, ucuz ham madde vb. için gittiler. Temel motivasyonları ticari ve endüstriyel karları idi. Bu 16. yüzyıldan 19. yüzyılın ortalarına devam eden hakimiyetin biçimiydi. Fakat 19. yüzyıl ortalarında bu hakimiyet ve sömürgecilik biçimi değişmeye başladı. Böylelikle Avrupa ve Kuzey Amerika'da kapitalist üretim sistemi içerisinde yeni bir gelişmeye tanıklık ederiz. 1875'te finans kapital dönemi başlar. 'Finans-Kapital', endüstriyel kapital, banka kapitali ve ticari kapitali içeren bir yapıdır. Bu üçü tek bir yapı altında birleşir ve aralarında banka kapitali yani finans kapitali öne çıkar. Artık hakimiyet askeri işgal ve ilhak yolu ile değil, finansal baskı ve kontrol yolu ile yoluna devam eder. Ve işte bunun adı emperyalizmdir. Şimdi, Negri ve Hardt'ın öne sürdükleri argüman, bu sistemin artık değişmiş olduğudur. Emperyalizm artık politik hakimiyetin ve ekonomik sömürgeciliğin baskın biçimi değildir. Yeni bir ekonomik sürece tanık olmaktayız, dahası, yeni bir siyasal sürece de tanık olmaktayız. Bu yeni ekonomik süreç çok farklı politik amaçları olan küreselleşme biçiminden farklıdır. Bu sadece emperyalist sömürü değildir. Doğrudan kara Afrika'yı gidip

sömürmek ya da Orta Doğu petrolünü sömürmek olarak işlemez. Bu amaç hala var olsa da küresel hakimiyetin yeni biçiminin ikincil hedefidir. Bu küreselleşmenin çok farklı bir amacı vardır ve bu amaç sosyal, toplumsal bir amaçtır. Yeni küreselleşmenin hedefi, iktidarın toplumsal biçimlerini yaratmaktır. Bu yeni biçim içinde, sadece kaynakların sömürüsüyle değil, toplumu iktidarın yeni toplumsal biçimleri altına almakla da ilgilenir. Bu biçim, eski askeri iktidardan, eski ekonomik emperyalist iktidardan farklıdır. Bununla bağlantılı olarak, bu küreselleşme sisteminin yeni bir egemenlik perspektifi ile yönetildiğini söylerler. Bu yeni egemenlik çerçevesi, 'imparatorluk' olarak adlandırdıkları yeni bir yasal-siyasal sistemdir. Bu yeni toplumsal iktidarın sürükleyicisi 'imparatorluk'tur. Motor güç budur. Burada ilginç olan şey, bu egemenliği ve onun yapısını nasıl algıladıklarıdır; örneğin bu egemenlik Amerikan egemenliği değildir, Britanya egemenliği değildir, herhangi bir devletin tekil egemenliği değildir. Yeni bir Leviathan'dan bahsetmektedirler; yeni bir politik iktidardan. Bu politik iktidar, kendi içinde bir hiyerarşi barındırır. Bu emperyal egemenliğe bağlı olan egemen devletler hiyerarşisi. Yani, Amerika iktidarı, bu egemenlik yapısı içinde çok önemli bir iktidardır. Ama 'imparatorluğun' kendisi değildir. İmparatorluğun bir parçasıdır. İmparatorluk içindeki hegemonik güç de olabilir. İmparatorluğun bir egemenlik sistemi vardır, içerisinde güçler hiyerarşisi olan yeni bir Leviathan'dır bu. Tabii ki, bu hiyerarşi içerisindeki yeni güçlerin yönlendirmesi altındadır. Amerikan iktidarı bu yeni İmparatorluk formu içerisinde çok önemli bir bileşen olsa da Amerika ile İmparatorluk aynı şey değildir. İmparatorluk dikey biçimde bir hiyerarşi içerisinde sıralanmış ancak yatay hakimiyet üreten iktidar sistemi, hakimiyetin küresel biçimidir. Bu bağlamda, Negri ve Hardt, Birinci Körfez Savaşı'nda olanlara bakar. Devamında Kosova ve Balkanlar'daki gelişmelere ve bununla bağlantılı olarak Irak'ın işgaline ve Saddam rejiminin devrilmesine yol açan süreçlere, Afganistan'daki gelişmelere bakarlar.

Bu süreçlere, bu emperyal egemenliğin kuruluşundaki epizotlar, aşamalar olarak bakarlar. Bu gelişmeleri, bu imparatorluğun 'ilan edilişi' olarak değerlendirmezler, fakat söyledikleri, emperyal

egemenliğin kendisini inşa etmekte olduğudur. Irak'ın işgal ediliş biçimi ve bu işgalin yönetilme biçimine bakarlar ve derler ki; yeni emperyal hakim iktidarın temel amacı Saddam'ı devirip Irak'a yerleşerek yönetmek ve petrolü almak değildir. Elbette ki amaçlardan bir tanesi petrolü almaktadır. Ama temel amaç Irak'ın yeni sisteme entegre edilmesidir. Böylelikle Irak devleti hakim iktidarın sadece bir nesnesi değil aynı zamanda bir öznesi olacaktır. Hedef yalnızca hakim dayatma değil, hakim dayatmanın global sistemine entegre olacak bir bölüm yaratmaktır.

Bu stratejiye geri dönersek, bu yeni imparatorluktaki stratejiyi tarif ediş biçimlerinde büyük oranda Foucault'yu ve yapısalcı Marksist teorik çerçeveyi kullanırlar. Daha açık ifade etmek gerekirse Foucault'un biyo-iktidar (bio-power) kavramını kullanırlar ve bu kavramın politik ve teorik çıkarımlarını, modern egemen iktidarın global erişimi ve onun sosyal ağları ve hakimiyet biçimini açıklamak için genişletirler. Onlar bu yeni toplumsal iktidarın, bir biyo-sosyal iktidar olduğunu söylüyorlar. İmparatorluk toplumu biyo-sosyal olarak, hayatlarının tüm yönleri ile kontrol altına almak ister; Kültür, müzik, sanat, yemek, düşünme, cinsel uygulamalar, arzular, fanteziler ve her şey iktidar tarafından tanımlanır. Söz konusu olan, bu biyo-sosyal iktidara odaklanmış bütünsel bir imparatorluktur. Gelip ekonomik kaynakları alıp giden, eski emperyal iktidar değildir bu. Ekonomik kaynaklar alınacaktır, ve zaten alınmaktadır. Bu işin sadece bir parçasıdır. Bunun yanı sıra, Negri ve Hardt'a göre, mesele, bu biyo-sosyal iktidar, ve dünyanın biyo-sosyal olarak kontrolünden kaynaklanan egemenlik ve tahakküm biçimleridir.

Yeni Leviathan'dan, İmparatorluk'tan ve bu modelin toplumsal etkilerinden bahsettiniz. Peki ya birey? Negri ve Hardt 'Çokluk'ta 'imparatorluk' çağındaki toplumun bireyini ve yeni direniş alanlarını da tarif ediyor. Yeni düzende direniş odaklarını da konuşalım.

- Foucault'cu düşünce kalıplarını izlemeye devam edersek, iktidarın direniş olmadan kavranamayacağını görürüz. İktidar, ancak direniş ile kavranabilir. Yeni bir biyo-sosyal iktidar biçimi olarak

imparatorluk'tan bahsedebilmek için, yeni direniş biçimlerinden de bahsetmek gerekir. 'Çokluk', bu direniş biçimlerini açımlar. Negri ve Hardt, der ki; eski sömürgecilik ve imparatorluklar döneminin geride kalmasıyla, iktidara karşı direnişin özneleri değişmiştir. Burası çok önemlidir. Ulus devlette bu özne toplumsal sınıftı, sömürgeciliğe ve kapitalizme karşı olan proletaryaydı. Emperyalist dönemde ise bu özne halktı. Özne artık proleterya değil, halktı. Ve proletarya ekonomik sınıf kimliğine sahipti. Siyasal sınıf kimliği onun ekonomik sınıf kimliğinin getirdiği bir kimlikti. Halk ise kendinden menkul olmayan bir kimliğe sahipti. Çünkü içeriği oldukça heterojendi. Kimliği ise emperyalizme muhalefeti ile tanımlanıyordu. Her kim emperyalizme ve onun iç ekonomik ve siyasal ilişkilerine muhalif ise o halkın yanında idi.

Fakat Negri ve Hardt'a göre bu dönem artık bitti. İktidarın doğası değiştiği için, iktidarın işleyiş biçimi değiştiği için, iktidarın amacı ve hedefleri değiştiği için iktidara karşı direnişin öznesi de değişti. İktidara karşı direnişin yeni öznesi 'Çokluk'tur. Çokluk halkın yerini alır. Çokluk proletaryanın yerini alır. İmparatorluğa karşı direnişin yeni öznesi çokluktur.

Yeni sömürgecilik sürecine direnişten bahsettiniz. Fakat direnişle bağlantılı riskli noktalar da var. Bunlardan birisi milliyetçilik. Yeni sömürgecilik sürecine karşı çıkan bazı muhalif hareketlerin milliyetçi karakteristikleri açıkça göze çarpıyor. Bu duruma dair ne söyleyebilirsiniz?

- Bildiğim kadarıyla, Hardt ve Negri'nin önerdiği strateji demokrasinin ve demokratik yönetimin yeni bir biçimidir. Bu yeni demokrasi kavramında, teorik olarak her ne kadar milliyetçi kurtuluş mücadeleleri bu yöndeki küresel sürecin iyi bir elemanı olma özelliğine sahip olabilse bile, milliyetçiliği içermez. Bu konuların hepsi, çokluğun politik mücadelesinin gerçekleşmesi olasılığının aktüel koşullarına bağlıdır.

Bu durum, milliyetçiliğin küresel demokrasi mücadelesinin olabilmesi yönündeki koşullara katkı sunduğu ya da sunamadığı unsurlarla da ilgilidir. Bu stratejinin politik öznesi olarak çokluk ulus

kavramını koşul olarak gerektirmez. Ancak, milliyetçi kuvvetler küresel ölçekteki mücadele süreci içerisinde yer alabilirler. Diğer bir deyişle bu kavramın teorik inşası bu olasılığın ve bu durumun vücuda gelmesi yönündeki koşulları içermez. Ve bu koşullar kavramın teorik inşasında verili olan ilişki ve güçleri da kapsayabilir ve aslında kapsar da. Daha önce söylediğim gibi demokratik stratejinin öznesi çokluktur ve Negri ve Hardt'ın önerdiği demokrasi kavramının içeriği ve biçimi ve demokratik yönetim yaratma stratejisi İmparatorluğun egemenliğine çokluğun gösterdiği direniş, küresel sahnede çokluğun demokratik talepleri, bunları gerçekleştirmek için kullanılan biçimler olarak tanımlanır. Bu mücadelelerin biçimi milliyetçi değildir fakat süreç milliyetçi güçleri ve ilişkileri kapsam dışında bırakmaz. Bu hareketler milliyetçiliği içerir ya da içermez, bu durum onların önerdiği küresel demokratik stratejinin tarihi, politik ve ideolojik koşullarına bağlıdır. Benim görüşüme göre, bu durumda önemli olan şey, milliyetçi mücadelenin ulus için legal politik bir çerçeve kurma yönündeki mücadelesi olarak ortak ve genel tanımı değildir. Önemli olan teoride milliyetçiliğin genel stratejik amacının ulusal devleti kurmak mücadelesi olduğunu söylemektir. Tüm bunların dışında kritik önem taşıyan konu herhangi özel bir politik konjonktürde milliyetçi mücadele sürecinin neleri kapsadığıdır. Özel bir politik süreç içerisinde milliyetçi mücadele süreci, milliyetçiliğin genel stratejik amaçlarına indirgenemeyecek talep ve özel ilgileri olan ilişkileri ve güçleri içerebilir. Milliyetçilik ve milliyetçi mücadele, mücadelenin genel bir politik-tarihi biçimi değildir. Milliyetçilik ve milliyetçi mücadele, birçok farklı mücadeleyi kapsar, farklı ekonomik ve politik çıkarları olan farklı ilişkileri ve güçleri içeren farklı süreçleri kapsar. Dolayısıyla benim düşünceme göre, milliyetçilikle ve Negri ve Hardt'ın küresel demokratik mücadele için önerdiği ilişkilerle ilgili çoşkulu genellemelere teslim olmamalıyız. Teorik genelleme sadece bilimsellik dışı değildir, politik olarak da tehlikelidir.

Biraz daha mikro konulara dönelim isterseniz. Türkiye'deki Kürt hareketinin sosyalist kökenlerini biliyoruz. Fakat Türkiye'de kimi sol

çevreler Kürt hareketini Türkiye'deki içsel sömürgeciliğe karşı mücadelelerindeki kimlik motivasyonundan dolayı milliyetçi olmakla suçluyorlar. Siz Kürt hareketini bu bağlamda nasıl değerlendiriyorsunuz?

- Bence Türk Marksistlerinin yaptığı bu değerlendirmeler prensipte doğrudur. Ancak bunlar yalnızca Kürt hareketine hasredilemezler, bu yaklaşımın daha geniş bir uygulanma alanı vardır. Bu yaklaşım sadece Kürt hareketinin sosyalist iddialarına yönelmez, aynı zamanda genel olarak Marksist ve sosyalist hareketler için de geçerlidir. Şunu belirteyim ki, sosyalist ya da Marksist ya da komünist mücadele düşünüldüğünde, hepsi tarihi olarak ulusun legal ve politik çerçevesi içerisinde idame etmiş ya da ulus devletin legal politik çerçevesi içerisindeki ideal rejimlerin kuruluşuna ilham vermiştir. Esasında tarihi olarak sınıf mücadelelerinin bütün biçimleri modern devletin legal politik çerçevesi içerisinde cereyan etmiştir. Teorik olarak farklı bir politik ve legal çerçeve sunabiliyor olmalarına rağmen bu durum bu şekilde gerçekleşmiştir. Rusya'da Lenin, Çin'de Mao, Vietnam'da Ho Chi Min, Küba'da Fidel Castro ve Che Guevera enternasyonalist programlara ve politik hedeflere ilham vermelerine, teorik olarak enternasyonalist program ve politik hedeflerin üzerinde hareketlerini inşa etmeye başlamalarına rağmen, onların politik stratejileri, programları ve pratikleri temel olarak ulusal politik, ekonomik ve hukuki çerçeveleri temel almıştı. Onların politik öngörüleri her zaman ulusal koşulları gerektiriyordu. Bu ulusal koşullar, onların stratejik politik öngörülerinin birimi olan modern ulus devletin çerçevesidir. Burada söylediğim şey, ulusal Marksist mücadeleyi ulus devlet projesinden ayırmanın çok zor olacağıdır. Eğer onlar Kürt hareketini milliyetçi olmakla suçluyorlarsa bunu kabul edebilirim ama bu mücadelenin ulusal karakterinin nereden geldiğini görelim derim. Tarihi olarak Marksist politik pratiğin ekonomik, legal ve politik çerçevesi ile bu ulusal karakterin ilişkisi nedir? Tarihi olarak Marksist politik pratik her zaman ulus devletin ekonomik, legal ve politik çerçevesi içerisinde idame etmiştir. Marksist kurtuluş hareketlerinin stratejik programları her zaman ulus devlet çerçevesini gerektiren politik analiz

ve öngörülerin spesifik biçimlerinin odakları olarak pratiğe geçmiş, böyle idrak edilip formüle edilmişlerdir. Bu ilişki tarihi olarak da tek yönlü değildir. Şunu kast ediyorum, ulus devletin ekonomik, politik ve hukuki ilişkileri her zaman Marksist politik pratiği etkilemiştir ve Marksizmin stratejik felsefesi ve öngörülerinin içinde belirgin olarak yer almaktadır. Şunu söyleyebilirim ki Türkiye'deki Marksist politik söylem ve pratik de bu kurala bir istisna oluşturmamaktadır. Türkiye'de ulus devletin 1923 yılında başlamasından bu yana Türk ulus devletinin ekonomik, politik ve legal koşulları içerisinde hareket etmişlerdir. Eğer bu argümanın mantığını kabullenmeyi reddediyorlarsa onlardan Türkiye tarihindeki somut örnekleri göstermelerini rica ederim. Onlara hangi parti programının ya da politik pratiğin proleterya enternasyonalizmine bağlı olduğunu sormak isterim. Onlara Türkiye'deki Marksist politik programlara bakmalarını öneririm. Bu programlar açıkça ulusal politik ve ekonomik çerçeve içerisinde formüle edilmişlerdir. Bu programlar, tümüyle Türk ulus devleti olarak bildiğimiz varlık içerisindeki proleteryanın legal ve politik unsurları tarafından yönlendirilen ve domine edilen sınıf söylemi ve pratiğinin konseptlerini içerir. Bu Marksist politik pratiğin öznesi olarak Türk proletaryası hiçbir zaman bağımsız bir siyasi kimliğe sahip olamamıştır. Türk halkı içinde meçhul bir kavram biçimini kazandığında sadece politik bir kimlik gerekmiştir. Marksist politik pratiğin öznesi kimliğindeki Türk proletaryasından Türk halkına gerçekleşen bu geçiş tesadüfi değildir. Marksist pratikteki ulus devletin politik ve legal ideolojisinin etkisiyle bu değişim gerçekleşmiştir. Öznenin kimliği sınıf yerine halk olmuştur ama etnik kimliği yerinde kalmıştır. Özne Türk etnik kimliğinde kalmıştır. Bu etnik kimlik Türk politikası olarak bildiğimiz çerçevenin içerisindeki ekonomi politik çıkar ve talepler üzerinde yükselir. Sonrasında Türk Marksistlere şunu söyleyebilirim Kürt milliyetçiliği ile ilgili eleştirileriniz geçerli olabilir ancak aynı eleştirilerin Türk Marksist politik pratiği için de yapılacağını unutmayın. Eski bir atasözünde dendiği gibi eğer camdan bir evin içinde oturuyorsanız kimseye taş atmamalısınız.

Yine Orta Doğu'ya olan ilginizi biliyoruz. Yeni sömürgecilik sürecini göz önüne aldığınızda Arap ayaklanmalarını nasıl değerlendiriyorsunuz? Arap ayaklanmaları ile küresel hareketlerin ortak nitelikleri nelerdir?

- Arap ayaklanmaları diktatörlüklere karşıydı. Demokratik iktidar için olan ayaklanmalardı. Bu yönleriyle oldukça ilerici ve bir araya geldiklerinde hali hazırda bile oldukça önemli bölgesel, dolayısıyla uluslararası sonuçları vardır. Ama şunu da söyleyebilirim ki, bu ayaklanmalar, önceden planlanmış ya da planlanmamış olması bir yana, ulus devletin yasal – siyasal çerçevesi içerisinde yürütülmüşlerdir. Tunuslular Tunus için savaştılar, Mısırlılar Mısır için, Libyalılar Libya için ve şimdi Suriyeliler Suriye için. Sloganlara baktığımızda, ilginçtir anti-diktatoryal ve demokratik hareketler görürüz. Fakat anti-emperyalist söylem yok denecek gibidir. Bu ilginçtir.

Bunu neye bağlıyorsunuz? Bu hareketlerde özellikle de solun bayraktarlığını yaptığı ideolojik bir motivasyonun eksikliği göze çarpıyor. Bunda değişen iktidar algısının payı yok mu?

- Sokakta savaşanlar, eski ilişkilerin ve söylemin artık işe yaramadığını biliyorlar. Kahire sokaklarında 'Amerikan Emperyalizmine Ölüm' sloganları atmanın politik bir faydası yok. Amerikan emperyalizminin Mısır'da farklı amaçları var. Bu amaçların bir kısmı direnişle birlikte, bir kısmı ise ona karşı. Bu amaçlardan hangisinin öne çıkacağı mücadelenin sonuçlarına bağlıdır. Bu nedenle, İran devrimi ile Mısır devrimi arasındaki zıtlıkları görmek ilginç olacaktır. 1979 İran devrimi için birincil olan; Kahrolsun Amerikan emperyalizmi, kahrolsun İsrail, kahrolsun Siyonizm'di. Dolayısıyla, Şah'a muhalefet, onun destekçisi olan Amerikan emperyalizmine muhalefetten farklı bir şey değildi. Aynı şekilde onun bölgedeki müttefiki ve dostu olan İsrail'e karşıydı da. Fakat Mısır oldukça ilginçtir. Mısır'ın ekonomik olarak Amerika'ya bağımlı olduğunu biliyoruz. Amerikan finansal desteği Mısır için hayatidir. Ve yine biliyoruz ki, Amerika Mübarek'i doğrudan destekledi ve iktidarda tuttu. Önce Enver Sedat, ardından Hüsnü Mübarek'i iktidarda tutan

Amerkika'ydı. Neden bu desteği veriyorsun, bunlar anti demokratik rejimler dendiğinde cevabı, 'güvenlik demokrasiden önemlidir' oluyordu. Dedikleri buydu. İki yıl önce Mısır'da devrim kendini göstermeye başladığında, her ne kadar herkes Sedat ve Mübarek rejimlerinin arkasında Amerikan emperyalizmi ve Avrupa iktidarlarının olduğunu bilse de, hedef iç diktatörlük oldu, emperyalizm olmadı. Bu bize toplumsal ilişkilerin değiştiğini, halkın iktidara yaklaşımının değiştiğini gösterir. Çok farklı bir iktidar algısıdır söz konusu olan. Aynı zamanda, Amerikan iktidarının bir gecede nasıl taraf değiştirdiğini de gösterir. Eğer 20. yüzyılın ortalarında böyle bir şey Britanya sömürgeciliğinde olsaydı, Britanya sömürgeciliği, 1950'lerde İran'da yaptığı gibi bir askeri darbe düzenlerdi. Amerika darbe düzenlerdi. Yahut Amerika Mısır ordusuna darbe yapması için yardım ederdi. Fakat bildiğimiz anlamda Amerikan stratejileri, eski tahakküm biçimleri artık işlememektedir. Şimdiki durum şudur; emperyal güç hala mevcuttur, yeni imparatorluk hala mevcuttur, emperyal dizayn hala mevcuttur. Fakat tahakküm biçimleri değişmiştir. Bu sebeple, eski tahakküm biçimleri işlememektedir, yeni mekanizmalara gereksinim vardır. Kanımca, Amerika ve Avrupa'nın rejimi kurtarmaya çalışmamalarının ardında yatan şey budur. Halkın isteklerine karşı olacağı için değil. Halkın isteklerine karşı gelebilir, hatta başarılı da olabilirlerdi. Fakat önemli olan, eski tahakküm biçimlerinin faydasızlığını anlamış olmalarıdır. Şimdi yeni tahakküm biçimlerine ihtiyaç vardır. Bunun için yeni stratejiler oluşturulmalıdır. 1979 İran devrimi ile 2010 Mısır devrimi arasındaki temel fark budur. Hem halk, hem de iktidar artık durumun değiştiğini anlamışlardır.

Arap ayaklanmalarının, sömürgeciliğe ve emperyalizme karşı küresel muhalefet için bir umut ya da model olamayacağını mı söylüyorsunuz?

- Bunu söyleyemeyiz. Bence Arap ayaklanmaları süreci ucu açık bir süreçtir. Bu iktidar mücadelesinden ne tür sonuçlar çıkacağını henüz bilmiyoruz. Gördüğümüz gibi Mısır'da iktidar mücadelesi devam ediyor. İslami güçler ve özellikle Müslüman Kardeşler güç-

lerini pekiştiremediler. Onlara karşı savaşanlar var. Daha birkaç gün önce birçok insan öldü sokaklarda. Ve durum hala belirsizliğini koruyor. Mısır'da kimin kazanacağı, Ürdün ve Lübnan üzerinde ve Suriye'deki durumun nasıl çözümleneceği konusunda çok önemli etkiler yapacaktır. Dolayısıyla oldukça ucu açık bir süreçteyiz. Ancak 3 ya da 5 yıl sonra ne olacağını görebiliriz. Mısır'da İslamcıların kazanıp kazanmayacağını bilemeyiz. Tüm göstergeler diyor ki, Mursi'ye ve Müslüman Kardeşler'e olan muhalefet ve direniş başarılı olursa, anayasayı değiştirerek daha laik hale getirecekler. Parlamento içi ilişkileri de değiştirecekler, yeni seçimler, kadınların pozisyonu vb. değişecek. Şu an hala oldukça belirsiz bir süreç yürüyor.

Yine Kürt meselesine dönelim isterseniz. Bildiğiniz üzere sömürgecilik literatüründe iç sömürge kavramı önemli bir kavram. İsmail Beşikçi'nin de Türkiye'de iç sömürgecilik bağlamında bir tezi var. Bu model için, din faktörünün oynadığı önemli bir rol var. Bazı düşünürler, Türkiye'de İslam kardeşliğinin Kürt sorununa bir çözüm olabileceğini iddia ediyorlar. Dinin, Türkiye'deki iç sömürgecilik üzerindeki etkisini nasıl değerlendiriyorsunuz?

- İç sömürgecilik kavramı, bildiğim kadarıyla, dış baskıya karşı mücadele edenlerce sistematik olarak kullanılageldi. Güney Afrika'da kullanıldı. Kanada'da bile Quebec ve diğer parçalar arasındaki ilişkiler değerlendirirken kullanıldı. İsrail ile ilgili olarak da kullanıldı ve oldukça uzun bir geçmişi var. Kavramın kendisi oldukça sallantılı. Birden fazla yüzü var ve oldukça tartışmalı bir kavram.

İç sömürgeyle ne kastediliyor? İktidar mekanizmaları nasıl işler? Sömürgeci yönetimin iç ve dış parçaları arasındaki sınırlar neler ve dinamikleri nasıl işliyor? Dr. Beşikçi'nin kullanımıyla bunlar bizi Kürdistan özelinde geriye götürüyor. İsmail Beşikçi'ye çok büyük saygım var ve bence çok saygıdeğer bir insan. Ona saygısızlık etmeye çalışmıyorum. Ama söylemeye çalıştığım şey, iç sömürge kavramının süreçleri açıklayıcılık bakımından çok kullanışlı bir kavram olmadığı.

Osmanlı İmparatorluğu'na dönersek; Osmanlı'nın genişlemesinin sonucu askeri tahakkümdü. Fakat iç dinamikleri Avrupa sömürgeciliğinden oldukça farklıydı. Ayrıca, iç sömürgecilik teorisi bağlamında, sömürgenin iç ve dış sınırlarının tanımlanmasının zorluğundan dolayı da oldukça sorunlu buluyorum. Direniş sürecinde Kürt kimliğinin iç ve dış sınırlarını tanımlamak çok zor olmuştur. İç sömürgecilik, eğer ilk günlerinde bir tür kavramsal işlevsellik sahibi olmuşsa da, şu an Kürt toplumu ve Kürtlerin Türkiye'deki pozisyonu iç sömürgecilik kavramının açıklayabildiğinden çok daha karmaşıktır. Bence bu kavram işlevselliğini yitirmiştir. Şimdi yeni bir durumdan bahsetmekteyiz. Farklı mücadele biçimleri, farklı direniş biçimleri ve Kürt toplumu ve Türk devleti arasında farklı ilişkilenme biçimlerinden bahsetmekteyiz. Bu ilişkilenmeler değişti. Sadece iki yüzyıl, üç yüzyıl öncesine göre değil, 1923, 1924'lere göre bile değişti. Her şey değişti. İlişkilenmeler ve Türk devletinin işleyiş biçimleri değişti.

Bir örnek vereyim; 1848'den 1938'e kadar, 90 yılda, hatta 100 yılda diyelim, Osmanlı'da ve ardından Türkiye'de dört büyük Kürt ayaklanması olmuştur. 1846- 48'de Bedirhan ayaklanması, oldukça büyük bir ayaklanmadır. Ardından, 1881 – 1882 Şeyh Ubeydullah ayaklanması. Bunlar Osmanlı dönemindedir. Ardından 1925'e, Şeyh Said ayaklanmasına geliriz. Son olarak 1937'de Seyid Rıza Dersimi ayaklanması vardır. Bedirhan Bey ve Şeyh Ubeydullah'ın ayaklanmaları oldukça geniş çaplıydı. Devletin bunlar karşısında aldığı tavra bir bakalım. Devlet ayaklanmayı bertaraf etti ve Bedirhan Bey'i sürgüne gönderdi. Yine devlet Şeyh Ubeydullah'ı yendi ve sürgüne gönderdi. Aileleri yerlerinde kaldı. Güçlerinin temelleri yok edilmedi. Ayaklanma yok edildi. Bedirhan'ın ailesi iktidarda bırakıldı.

Fakat, 1925'e ve 1937'ye geldiğimizde neler oldu? Devlet sadece ayaklanmayı bastırmadı, onu yok etti. Toplumu yok etmeye çalıştı. İsimleri değiştirdi, kimliği yok etmeye çalıştı. Bu durum bize ne söylüyor? Bize, iktidarın biçiminin değiştiğini, dolayısıyla aynı unsurun parçaları olan iki topluluğun ilişkilerinin bir yüzyıl içerisinde temelden değiştiğini söylüyor. Tahakküm mekanizmaları ve tahakkümün gereksinimleri değişmiştir. Dersim'de Seyid Rıza'nın

hareketine olanlar Bedirhan hareketine olanlardan oldukça farklıdır. Türk devleti modern bir devlet ve bir anayasası olduğunu, egemenliğinin halka dayandığını iddia ediyor. Fakat Osmanlı devleti, mutlakiyetçi bir imparatorluktu ve meşruluğu hanedanlıktan başka bir şeye dayanmıyordu. Bu durum, aynı zamanda, iktidar karşısında etnisitenin, dilin ve Kürt kimliğinin pozisyonunun nasıl değiştiğini de gösterir. 1848 ve 1880'lerde Kürt etnisitesi iktidarın hedefinde değildi. Fakat 1925 ve 1937'de Kürt etnisitesi ve Kürt dili iktidarın hedefindeydi. Bu nedenle işlevsel iktidarın biçimi de değişti. Tahakkümün talepleri ve teknikleri değişti. Bununla bağlantılı olarak direniş biçimleri de değişti.

Şimdi, tüm bunları göz önüne alırsak, iç sömürgecilik teorisini korumak oldukça güçleşecektir. Bu çerçevenin o zamandan şimdiye kadar, yüz yıldır, iki yüz yıldır var olduğunu söylemek güçleşecektir. Kanımca, Türk ulus devletinin anayasası, kuruluşu, Kürt ve Türk toplumları arasındaki ilişki biçimlerini, tahakküm biçimlerini ve iktidarın hedeflerini temelden değiştirmiştir. Toplumlar arası entegrasyon mekanizmalarını ve bu entegrasyona olan muhalefet biçimlerini değiştirmiştir. Dr. Beşikçi'ye olan tüm saygımla, belirtmek gerekir ki, bu kavram artık geçerli değildir. Kavramsal olarak açıklayıcı gücü yoktur ve siyasal önemi de kalmamıştır.

Kürt meselesinin çözümü noktasında din faktörü nasıl bir rol oynayabilir?

- Burada çözümden bahsettiğiniz sorun kavramını kullanırken tam olarak neyi kast ettiğiniz çok önemli. Eğer Kürt sorununun Türkiye'deki yanlış yönetimi ile yaratılmış olan kültürel ve politik krizden bahsediyorsak dinin bu sorunun çözümünde işe yarayacağını düşünmüyorum. Din, Kürt kimliğinin baskın ve esas öğesi haline gelmediği müddetçe... Bunun olacağını da düşünmüyorum. Burada, popüler din (halk dini) ve siyasal din arasında bir ayrım yapıyorum. Kürdistan'da popüler din (halk dini) güçlüdür. AKP'nin bunu nasıl kullandığını da görüyoruz. Fakat siyasal dinin Kürdistan'da güçlü olduğunu düşünmüyorum. Bu, Kürdistan'da siyasal bir din yaratılamayacağı anlamına gelmez, bunu yapabilirler.

Fakat tabii ki, bugünün ilişkileri ve mücadele biçimleri karşısında bunu yapabilmeleri kolay olmayacaktır.

Sömürgeciliğin özellikle Orta Doğu alanında yeni biçime bürüneceği çok açık. Buna karşı direniş bağlamında Kürt muhalefeti yeni dönemde nasıl bir rol oynayabilir. Orta Doğu'nun yeniden şekillenmesinde Kürt hareketinin belirleyici etkisi olabilir mi?

- Orta Doğu'yu şekillendirebileceğini düşünmüyorum, fakat Orta Doğu içerisinde bir rolü var. İngilizlerin deyimi ile, eğer zarlar doğru gelirse, ki bunu bir metafor olarak kullanıyorum. Siyasetin bir kumar olduğunu düşünmüyorum. Eğer Kürdistan'ın farklı parçalarındaki Kürt liderlikleri güçlerini doğru ve stratejik biçimde kullanırlarsa, sonuç Kürtler için olumlu olacaktır. Fakat, bu olumlu sonucun ne olacağını bilemem. Çünkü, Türkiye'deki durum şu anda çok farklı ve oldukça hassas. Suriye'de çok farklı, İran'da çok farklı, Irak'ta çok farklı. Tüm bu unsurların Orta Doğu içerisinde birleşmesi fikrini, hayal etmesi güç bir şey olarak görüyorum. Bu çok idealistçe bir fikir. Fakat Suriye'de olanların Türkiye için olumlu sonuçları olabilir. Türkiye'de şu an ve önümüzdeki yıl gerçekleşebilecekler Irak Kürdistanı için kesinlikle son derece olumlu sonuçlar getirecektir ve benzer şekilde İran Kürdistanı için de. Bu gelişmelerin farklı parçaları etkilemesi mümkündür, fakat kanımca tüm dört parçanın bir araya geleceği bir durumu yaratmak oldukça uzak. Bence bu dört parça arasında ortak bir nokta var. Bu dört parçanın, dört farklı Kürt hareketi, dört farklı Kürt sorunu olsa da durum böyle. Dört farklı siyaset, farklı aktörler, farklı liderlikler, farklı hareketler söz konusu. Örneğin, Irak'taki hareket Türkiye'deki hareketten oldukça farklıdır. Aynı şekilde Türkiye'deki hareket İran'daki hareketten oldukça farklıdır. Fakat, tüm bu farklara rağmen, ortaya çıkmakta olan çok önemli bir gelişme var; o da ortak bir Kürt kimliğinin oluşması. Bu, tüm bölgesel farkları geçersiz kılan bir faktör. Kanımca, bu bölgesel gelişmelerin en önemli, en olumlu sonucu budur. Kürtler, mücadelelerinin süreçlerinin ve siyasetlerinin bölünmüşlüğüne rağmen ortak bir kimlik geliştirmeye doğru ilerlemeyi başarmışlardır. Ve bu bölgesel hareketler amaçlarına ulaştık-

ça bu ortak kimlik gittikçe güçlenmektedir. Suriye Kürdistan'ında olanlar umut ve korkunun kaynağıdırlar. Kendi adıma konuşuyorum. Açıkça, durum kriz durumudur. Hem korku, hem de fırsat mevcut. Oradaki gelişmeleri görüyorum ve bunlar cesaret verici gelişmeler. Kürtler bir şeyler başarıyor. Fakat aynı zamanda bölgedeki bazı Kürt güçlerinin bir tür tekelleşme içine giriyor olmasından endişe duyuyorum. Kontrol altında tutup yönetmek istiyorlar. Eğer amaç Suriye'de özerk bir bölge yaratmaksa, bu tekelci bir güç ile yapılamaz. Çünkü bu özerk bölge iç ve özellikle dış desteğe ihtiyaç duyacaktır. İran, Suriye'deki yeni devlet, Irak devleti ve Türkiye bu oluşumun karşısında olacaklar. Uluslararası ve bölgesel destekçiler olmadan bu oluşum uzun süre ayakta kalamaz. Bu oluşumun iç birliğe ve homojen desteğe ihtiyacı var. Bundan dolayı, oradaki bazı güçlerin tekelci yaklaşımlarına karşıyım. Bu uzun vadede olumsuz sonuçlar doğuracaktır.